

**Aportes de la hermenéutica contemporánea para la proclamación
de la palabra en el ámbito evangélico latinoamericano.**

Ismael Andrés Szkarlatiuk

Maestría en Teología

Presentada al South African Theological Seminary

Director de Tesis: David A. Roldán Ph D.

2016

Doy fe de que este trabajo de investigación es propio y original y no ha sido sometido, ni parcial ni totalmente, a ninguna otra institución educativa para la obtención de algún grado académico.

Ismael Szkarlatiuk, 2 de Mayo de 2016.

Índice

Agradecimientos.....	1
Resumen	2
Abstract.....	3
Introducción.....	4
Capítulo I: La hermenéutica filosófica como herramienta creadora de sentido de la historia y su importancia en la teología contemporánea.....	6
De Schleiermacher a Dilthey: La hermenéutica como punto de convergencia de la filosofía, la teología y la historia.	6
La hermenéutica como materia filosófica.....	7
Kunstlehre o el arte de comprender.....	8
El círculo Hermenéutico	10
Wilhelm Dilthey y la filosofía de la hermenéutica como historicidad	12
La comprensión en las ciencias.....	13
Las ciencias naturales y las ciencias del espíritu.....	14
Comprensión, hermenéutica y filosofía de la vida.	15
Martin Heidegger y la hermenéutica.	17
La fenomenología de Heidegger y la hermenéutica.....	18
El segundo Heidegger y el lenguaje como experiencia hermenéutica.....	20
La hermenéutica como existenciario.....	21
Capítulo II: El acontecimiento de la Palabra de Gerhard Ebeling como respuesta a la discusión de la teología dialéctica y la cuestión de la filosofía existencial.....	27
Rudolf Bultmann y la recepción de la filosofía heideggeriana.....	27
La teología existencial de Rudolf Bultmann	28
Bultmann y la hermenéutica antropocéntrica.....	31
La interpretación cristológica de Karl Barth.....	33
Rudolf Bultmann y Karl Barth: el debate dialéctico.	35
Gerhard Ebeling y la respuesta luterana al debate hermenéutico.....	39

Aportes conceptuales relevantes de Ebeling	42
Los institutos de la Nueva Hermenéutica y la colaboración entre Gerhard Ebeling y Ernst Fuchs.	43
La Nueva Hermenéutica como herramienta de la fe cristiana.....	45
La intrahumanidad de la Nueva Hermenéutica.	49
La Nueva Hermenéutica y su dialogo con los teólogos dialecticos y Paul Ricoeur.	50
Capítulo III El acontecimiento de la palabra y su aporte a la hermenéutica en Latinoamérica.....	53
La asimilación del acontecimiento de la palabra por la nueva homilética.	53
La Nueva Homilética de Fred Craddock como asimilación de la Nueva Hermenéutica.	55
La predicación tridimensional de Buttrick y la predicación feminista de Susan Bond.....	59
El aporte de la nueva homilética al ámbito hispano: Orlando E. Costas y la predicación como proceso comunicativo y de retroalimentación comunitaria. ...	61
Orlando Costas, comunicación por medio de la Predicación.	62
Predicación y comunicación.	64
Cecilio Arrastía: La estética de la comunidad hermenéutica y la predicación como evento.....	69
La predicación y el rol del predicador.	70
La Iglesia como comunidad hermenéutica.	74
Conclusión.....	77
Bibliografía	78
Libros	78
Revistas	84
Internet.....	85

Agradecimientos

Agradezco al instituto bíblico INSTITUTO TEOLÓGICO FIET por darme la oportunidad de poder capacitarme y a mi esposa Daiana Stumm por apoyarme en el desarrollo de esta tesis.

Resumen

El objetivo de este trabajo se desdobra en tres partes. En primer lugar determinar en qué sentido la hermenéutica filosófica ha sido una influencia positiva y creativa a la teología contemporánea, partiendo de la apertura de Schleiermacher hacia una des regionalización de la interpretación bíblica. Para Ricoeur esta apertura es substancial pues crea un puente hacia lo subjetivo de la interpretación, necesaria para generar un diálogo con otros aportes filosóficos fundamentales como la contribución de Martin Heidegger.

En segundo lugar, se desarrolla la contribución de Gerhard Ebeling y la escuela de la Nueva hermenéutica protestante. Esta corriente recibe el aporte del Segundo Heidegger y genera una respuesta a la discusión entre la corriente reformada de Barth y la postura existencial de Bultmann. Como fruto de esta labor la escuela de la Nueva hermenéutica desarrolla el acontecimiento de la palabra, concepto clave para la filosofía y la praxis eclesial en tiempos modernos.

En tercer lugar, se trabaja la recepción de la Nueva Hermenéutica por parte de la escuela de la Nueva Homilética liderada por Fred Craddock. La acción propia de la predicación basada en el acontecimiento de la palabra crea un estilo renovado e inductivo, es decir, partiendo de las necesidades del contexto social en el que se lleva a cabo la misión de la Iglesia. De esta manera se demuestra cómo la praxis del evento es una metodología clave que ayuda a ejercer un ministerio más efectivo y contextualizado en el entorno evangélico. Finalmente presentamos los estilos de predicadores, como Orlando E. Costas y Cecilio Arrastía, que supieron identificar la necesidad del pueblo hispano y darle forma de acontecimiento de la Palabra en su comunidad.

Esta tesis se basa en un modelo descriptivo y la metodología a seguir radica en estudiar las fuentes principales teológicas y filosóficas involucradas en el tema, así

como la literatura secundaria consolidando evidencia textual para responder las preguntas y en la profundización de la temática de la predicación como un evento.

Abstract

This study has three main objectives. The first objective is to determine how philosophical hermeneutics has been a positive influence to contemporary theology, starting from the opening of Schleiermacher to a de-regionalization interpretation of the Bible. For Ricoeur, this opening is fundamental since it creates a link to the subjectivity of interpretation, which is necessary to establish a dialogue with other major philosophical contributions such as Martin Heidegger's.

Secondly, we will develop the contribution of Gerhard Ebeling and the school of New protestant hermeneutic. This school receives the contribution of the second Heidegger and gives an answer to the discussion between the reformed theology of Barth and the existentialism of Bultmann. As a result of this work, the school of the New Hermeneutic develops the term of *Word-event*, which is a key concept for ecclesiastic philosophy and praxis in modern times.

In the third place, we will work on the approach to the New Hermeneutic by the school of the New Homiletic led by Fred Craddock. The act of preaching itself based in the word-event creates a renewed and inductive style based in the social context where the church mission takes place. It is thus shown how the praxis of the word-event is a key methodology to lead a more effective and contextualized ministry in the evangelical sphere. Finally, we will present the different types of preachers, such as Orlando E. Costas, and Cecilio Arrastía, who have identified the need of Hispanic people and adapted the word-event to their communities.

This study follows a descriptive design and its methodology consists in studying the main theological and philosophical bibliographic sources related to the topic, as well as secondary literature which serve as textual evidence to answer questions and to delve into the topic of preaching as an event.

Introducción

La siguiente tesis tiene como objetivo cumplir con los requisitos de la Maestría en Teología del INSTITUTO TEOLÓGICO FIET y el South African Theological Seminary. La misma responde a la necesidad de generar nuevas herramientas que sean útiles en el contexto de la sociedad y que, tanto en teoría y práctica, produzca una congregación mucho más comprometida con la necesidad de la misma. El hilo central que motiva el título de esta tesis es el aporte de la hermenéutica al ámbito de la teología actual, con mención especial del aporte de Gerhard Ebeling denominado acontecimiento de la palabra.

La tesis se divide en tres capítulos que ayudan a comprender el desarrollo del tema en cuestión. El primer capítulo expone la manera en qué la hermenéutica filosófica ha sido una influencia positiva y creativa para la teología contemporánea. Para ello partimos del aporte de Schleiermacher quien en sus estudios críticos replantea el rol de la hermenéutica en la filosofía y su valor en la comunicación. Luego, siguiendo su línea conceptual, incursionamos en los estudios de Dilthey quien introdujera el valor de lo histórico en la comprensión existencial. Finalmente llegamos a Martin Heidegger, quien de manera magistral elabora una filosofía que influirá a los pensadores y teólogos protestantes modernos.

En el segundo capítulo, desarrollamos la recepción de la filosofía heideggeriana, en la discusión teológica protestante protagonizada por Rudolf Bultmann y Karl Barth. Luego analizamos la propuesta de Gerhard Ebeling, quien recibe la línea del Segundo Heidegger. El resultado es la concepción del acontecimiento de la palabra en la escuela de la Nueva Hermenéutica, fundamental para comprender el rol que tiene la Iglesia en misión en tiempos actuales, de cambios continuos y de una sociedad cada vez más convulsionada por los medios de comunicación.

El tercer capítulo presenta la recepción que tuvo el aporte teológico de la Nueva Hermenéutica en la Nueva Homilética, desarrollado por Fred Craddock e implementado en la praxis de las congregaciones evangélicas, necesitadas de un nuevo aire conceptual que ayude a las comunidades de fe a responder a las demandas de su contexto social e histórico. Finalmente analizamos los continuadores de esta corriente renovadora en la homilética en el ámbito hispano. Orlando Costas y Cecilio Arrastía se presentan como dos importantes exponentes que reciben las nuevas herramientas filosófico teológicas, y profundizan tanto en teoría como en práctica, propuestas liberadoras para una predicación más eficaz y que se ponga la par del necesitado.

Capítulo I: La hermenéutica filosófica como herramienta creadora de sentido de la historia y su importancia en la teología contemporánea

El siguiente capítulo tiene como objetivo elaborar una introducción a la hermenéutica moderna, partiendo de los aportes que se gestaron en la teología y la filosofía y que fueron dando un marco conceptual para una hermenéutica más incisiva comprendiendo la realidad del hombre y su contexto. Para ello partimos desde Schleiermacher, quien introduce el aspecto psicológico del ser humano y concluimos con Heidegger, quien es considerado uno de los más importantes investigadores en la disciplina de la filosofía moderna y que ha generado una nueva visión de lo que es la hermenéutica a nivel global.

De Schleiermacher a Dilthey: La hermenéutica como punto de convergencia de la filosofía, la teología y la historia.

La siguiente sección desarrolla el aporte de quien introdujera a la hermenéutica en la discusión filosófica de su tiempo, Friederich Schleiermacher. A partir de su labor, se puede considerar a la hermenéutica moderna como tal, creando puentes de contacto con los avances científicos e históricos, desdoblándose luego en avances filosóficos como los de la talla de Dilthey, Heidegger, etc.

Para ello se presentan tres partes: una que trata acerca de la inserción de la hermenéutica en la filosofía, otra parte que versa sobre el arte de comprender sistema conceptual que luego será asimilado por Dilthey para desarrollar su propia teoría y finalmente la tercer parte, que trata sobre el giro hermenéutico que será utilizado posteriormente por Heidegger.¹

¹ “A mi entender, la historia reciente de la hermenéutica ha estado dominada por dos preocupaciones. La primera llevar a ampliar progresivamente su alcance, pues, de tal manera todas las hermenéuticas regionales quedarían incluidas en una hermenéutica general; pero este movimiento de desregionalización no puede llevarse al límite sin que al mismo tiempo las

La hermenéutica como materia filosófica

Con el aporte de Kant, que introduce una radicalización crítica de la epistemología, se revoluciona la manera de encarar las ciencias muchas de las cuales estaban sujetas a tradiciones culturales y religiosas. A fines del Siglo XVIII comienza a surgir en Europa, especialmente en Gran Bretaña y en Alemania, un movimiento intelectual denominado romanticismo.

El romanticismo supone una ruptura con esta tradición, con un orden anterior y con una jerarquía de valores culturales y sociales, en nombre de una libertad auténtica lo que no habría podido producirse de no ser por la capacidad de asombrar y sorprender de las primeras manifestaciones históricas.²

El romanticismo como movimiento intelectual, revaloriza el pasado comparándolo con el presente de una manera dialéctica, proyectando su síntesis al futuro incompleto. Es decir, el aspecto histórico tiene un rol vital en las obras de los pensadores románticos, y es usado para revolucionar la cosmovisión de comprensión de las ciencias.

Según Elizabeth Zaibert, Friedrich Schlegel, uno de los exponentes románticos más reconocidos, entiende que la filosofía no puede proceder sin una historia de la filosofía y más allá de eso no hay principios universales con los cuales podamos deducir la verdad con plena certeza.³ De esta manera no hay uno o varios principios para deducir una verdad. La verdad queda ajustada al contexto histórico en la cual se encuentra inmersa.

En este momento histórico Friederich Schleiermacher, un estudiante de teología, es introducido en el campo de estudio filológico crítico de Platón y de las Sagradas Escrituras de la mano de Friedrich Schlegel. El joven alumno, a la par de su

preocupaciones propiamente epistemológicas de la hermenéutica, es decir, su esfuerzo por constituirse en un saber supuestamente científico, queden subordinadas a preocupaciones ontológicas según las cuales comprender deja de presentarse como una simple modalidad de conocer para convertirse en una manera de ser y de relacionarse con los seres y con el ser. El movimiento de desregionalización se acompaña así de un movimiento de radicalización mediante el cual la hermenéutica no solo se vuelve general sino también fundamental.” Paul Ricoeur. *Del texto a la acción: Ensayos de Hermenéutica II*. España, Fondo de cultura económica, 2002, p. 72.

² Menene Gras Balaguer. *El romanticismo como espíritu de la modernidad*. España, Editorial Montesinos, 1976, p.78.

³ Elizabeth Millan Zaibert. *Friederich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. New York, State Universe of New York Press, 2007. p. 19.

estudio filológico, asimila profundamente el idealismo⁴, clave esta, para radicalizar su método de estudio hermenéutico con el fin de llegar a una hermenéutica universal (*Allgemeine Hermeneutik*) que sirva tanto para las disciplinas científicas como para la teología y el mundo que la rodea.⁵

El proceso para llegar a la hermenéutica universal, que los radicaliza Schleiermacher, es lo que comúnmente se define como des regionalización de la hermenéutica. Una hermenéutica universal exige, pues elevarse por encima de las aplicaciones particulares y percibir las operaciones comunes a las diversas disciplinas.⁶

Como bien lo explica Paul Ricoeur en la cita anterior, queda claro que es necesario desarrollar una (*Kunstlehre*) o arte de comprender, para tener una mirada más global de las ciencias en particular y las relaciones que se generan entre sí.

Kunstlehre o el arte de comprender

Hacia la época romántica, los métodos hermenéuticos estaban desarrollados de manera especializada, en la cual cada disciplina intentaba explicar (*erklärung*) sus problemas de manera particular, pero existían flaquezas a la hora de generar una interpretación que pueda vincularlas entre sí.

Schleiermacher advirtió que tanto el filólogo como el exégeta, se esforzaban por comprender (*verstehen*) el significado de los textos, de manera que la comprensión era el punto de convergencia en el que se encontraban y coincidían la filología y la exégesis. De esa manera era posible elevarse por

⁴ “Aunque Schleiermacher había leído las obras de Fichte antes de formar parte del círculo romántico, especialmente al comienzo de su carrera literaria, tuvo que luchar con la fama de ser Fichteano. La amistad con Friederich Schlegel le llevo a preocuparse más intensamente por Fichte.” Osvaldo Market y Jacinto Rivera de Gonzales. *El inicio del idealismo alemán*. Madrid, Editorial Complutense, 1996. p. 370.

⁵ “La supuesta nueva idea de una hermenéutica universal, por la cual Schleiermacher comenzó, no es necesariamente nueva en el intento por abrir la hermenéutica hacia las ciencias. Con la idea del “Dios que interpreta” el teólogo Johann Conrad Dannhauer proyectó en 1630, con el título de *Hermenéutica generalis*, una hermenéutica universal aplicable a su época.” Andrew Bowie. *Hermenéutics and criticism*. United Kingdom, Cambridge university press. 1998, p. vii.

⁶ Paul Ricoeur. *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. España, Fondo de cultura económica, 1985. p. 73.

encima de las aplicaciones especiales a cada disciplina y fundar una hermenéutica que pudiera ser definida como "el arte de comprender" (Kunstlehre).⁷

En este sentido, plantea Severino Croatto, Schleiermacher después de desregionalizar la hermenéutica, se centra en la dimensión epistemológica, planteando la pregunta de cómo es posible la comprensión y como desarrollarla sistemáticamente.⁸ De este modo provoca una especie de revolución copernicana en la hermenéutica pero utilizando como base para su planteo el rol del lenguaje, elemental, como recurso creador del comprender.⁹

Schleiermacher habla de la identificación con el autor como un dato normal de la correcta interpretación. También afirma que es necesario hacerse semejante al autor desde el punto de vista objetivo y subjetivo, objetivo a partir del lenguaje que maneja, subjetivo por el conocimiento de su vida interior y exterior.¹⁰ Pero en definitiva, el lenguaje pasa a ser el marco de estudio que garantiza una correcta hermenéutica.

De este modo la tarea de la hermenéutica sería comprender desde el lenguaje el sentido de algo que se dice. Es únicamente el sentido del discurso lo que se trata de comprender y, por tanto, el problema principal que debe atender la hermenéutica, pues lo que se busca es aquello mismo que el hablante ha querido expresar. Y como el discurso es la parte externa del pensamiento, la hermenéutica es también filosófica.

Resumiendo, no es la práctica exegética o filológica lo que determina la hermenéutica, sino la filosofía, en la que lo que verdaderamente está en juego es

⁷ Armando Levoratti. *La hermenéutica de Schleiermacher*. En revista Bíblica, número 59, (1997), p. 77 a 115.

⁸ Severino Croatto. *Schleiermacher como exégeta y hermeneuta*. En *Schleiermacher: Reseñas desde América Latina*. Buenos Aires. Editorial Isedet, 1997. p. 105.

⁹ "Comprender es una repetición de la producción mental originaria en virtud de la congenialidad de los espíritus. Así, Schleiermacher enseñó desde el trasfondo de su concepción metafísica sobre la individualización de la vida universal. De ese modo resalta el papel del lenguaje, y esto en una forma que superó radicalmente la restricción docta a lo escrito." Hans Georg Gadamer. *Verdad y Método*. Segunda Edición. Salamanca, Editorial Sígueme, 1994. p. 101.

¹⁰ Severino Croatto. *Schleiermacher como exégeta y hermeneuta*. En *Schleiermacher: Reseñas desde América Latina*. Buenos Aires. Editorial Isedet, 1997. p. 108.

la relación entre lo universal y lo particular, el todo y las partes. Dan Stiver señala que Schleiermacher utiliza la metáfora del círculo hermenéutico para demostrar la reciprocidad entre una esfera y otra y enunciar a la hermenéutica como un círculo en donde uno interpreta el todo en el término de las partes y las partes en el término del todo.¹¹

El círculo Hermenéutico

Una vez resuelta la necesidad de una nueva forma de comprender y por ende ejercer una interpretación que se vincule con las demás disciplinas, se le presenta a Schleiermacher el desafío de reescribir la dogmática de su tiempo, para contribuir a una nueva hermenéutica que aplique los nuevos lineamientos de interpretación moderna.¹²

Para Paul Ricoeur el aporte de Schleiermacher es substancial para la disciplina, ya que desregionaliza la interpretación hacia un ámbito mucho más vasto de la comprensión, la cual va desde una vida psíquica hacia una vida psíquica ajena; de esta manera, el problema hermenéutico queda situado del lado de la psicología: interpretar es situarse en el lugar del otro.¹³ Schleiermacher valora lo originario, y por tanto la tarea de reconstrucción del mundo en el que se producen los textos, de la situación originaria que había estado en la intención del artista creador.

De esta manera se hace comprensible el verdadero significado de la obra de arte y está en condiciones de protegerla frente a malentendidos y falsas actualizaciones. El saber histórico nos permite suplir lo perdido y reconstruir la tradición, que nos devuelve lo ocasional y originario, traduciendo esa obra al contexto de hoy.¹⁴

¹¹ Dan Stiver. *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*, West Minster, Jhon Knox press, 2001. p. 35.

¹² “Uno de los impulsos más profundos de la era romántica fue la fe en la conversación como fuente de la verdad propia, no dogmática y no sustituible por ninguna dogmática.” Hans Georg Gadamer. *Verdad y Método*. Segunda Edición. Editorial Sígueme. Salamanca, 1994. p. 100.

¹³ Paul Ricoeur. *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. Editorial Fondo de cultura económica, 2003. p. 11.

¹⁴ Severino Croatto. *Schleiermacher como exégeta y hermeneuta*. En *Schleiermacher: Reseñas desde América Latina*. Buenos Aires. Editorial Isedet, 1970. p. 108.

Esta tarea, debía tener su fundamento filosófico en la idea de que lo particular se entiende desde lo universal, y viceversa; los hechos individuales de la historia desde una visión de conjunto, así como la intención de los escritores desde una humanidad que incluyera tanto a los autores como a los lectores presentes. Por lo tanto Severino Croatto, enfoca a la interpretación como una acción holística.¹⁵ El círculo hermenéutico sugiere, entonces, una área de entendimiento compartido a partir del diálogo entre el que habla y el que oye. Es en esta acción en la que se une lo lingüístico y la cosa a ser discutida en sí. De esta manera, como dice Palmer, el círculo hermenéutico opera en cada acto de entendimiento.¹⁶

Esta reconstrucción se va haciendo de a poco y la meta se alcanza con la continuidad, como un espiral. Ahora bien, si, la meta es alcanzable (reconstrucción ideal, comprensión perfecta) el círculo es aparente y superable (*scheinbar*). A diferencia del círculo de Hegel, que se cierra completamente sobre sí mismo, este es un círculo abierto. La renuncia a un saber absoluto implica que no habrá unidad entre pensar y ser. No se concibe una comprensión total y absoluta. Por eso, se suele decir que este círculo en realidad tiene la forma de una espiral. Al término de la investigación se efectúa un salto: es el momento de la adivinación, no es una intuición inmediata, sino el resultado de un trabajo previo.

Así pues, la tarea de comprender e interpretar se ciñe a una totalidad que se desarrolla gradualmente y en su proceso nos ayudamos recíprocamente unos a otros, en la medida en que cada cual ofrece a los demás puntos de comparación y analogías. La totalidad, entonces, hay que entenderla como algo que empieza siempre de nuevo, una y otra vez, y siempre como una hipótesis o una conjetura que se contrasta o se somete a prueba en relación a las partes. En otros términos, es la forma en que el espíritu pensante se autocomprende gradualmente.

Pero, esta circularidad que se establece entre todo y partes implica, por una parte, el carácter de la *revisación* de todo lo que se ha comprendido, es decir, cada obra

¹⁵ Severino Croatto. *Schleiermacher como exégeta y hermeneuta*. En *Schleiermacher: Reseñas desde América Latina*. Buenos Aires, Editorial Isedet, p. 104.

¹⁶ Richard E. Palmer. *Hermeneutics*. USA, Northwestern University Press, 1969. p. 87.

nos aparece siempre bajo una luz nueva, una vez que hemos recorrido todo el proceso, o la hemos situado en un contexto más amplio. En su análisis Luis Guervós describe lo que posteriormente la hermenéutica de Schleiermacher lo englobaría bajo el concepto de *precomprensión* o de prejuicio.¹⁷

Y así nació, dice Dilthey, la teoría general de la ciencia y del arte de la interpretación moderna. La articulación, por tanto, de filología, historia y filosofía abrieron las puertas para la constitución de un saber que tenía por objeto al hombre y sus producciones espirituales y, en un sentido más general, a toda la humanidad.¹⁸ Finalmente para Guervós comprender el sentido de la vida humana, comprender el sentido auténtico de un texto en una intención dada, es comprender el gran texto de la historia del mundo, escrito inconscientemente por la humanidad, se convierte en objeto de la hermenéutica.¹⁹

Wilhelm Dilthey y la filosofía de la hermenéutica como historicidad

Luego de la muerte de Schleiermacher en 1834, el proyecto de una hermenéutica general languideció. Según los estudios de Palmer, varios especialistas de la hermenéutica y la interpretación pretendieron retomar el estudio del tema pero se acercaron más a las bases de la interpretación particular que a desarrollar una mirada más global de la materia en sí, es decir de una hermenéutica filosófica general.²⁰

Sin embargo Wilhelm Dilthey, filósofo y biógrafo de Schleiermacher, es quién comienza a ver en los avances del estudio de Schleiermacher, y especialmente en el concepto de la comprensión para una hermenéutica general, el eco para su

¹⁷ Luis Enrique de Santiago Guervós. *La hermenéutica metódica de Friederich Schleiermacher*. Extraído de: <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0003/09.%20De%20Guervos.pdf> (Rescatado el 28 de Marzo de 2014 a las 16:35. Hs.)

¹⁸ “Cada hombre debe representar la humanidad con una mezcla propia de sus elementos, para que de todas las maneras se realice en la plenitud de la inmensidad todo lo que pueda salir de su seno.” Friederich Schleiermacher. *Monólogos*. Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1955. p. 10.

¹⁹ Luis Enrique de Santiago Guervós. *La hermenéutica metódica de Friederich Schleiermacher*. Revista Otros Logos. Extraído: <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0003/09.%20De%20Guervos.pdf> (Rescatado el 28 de Marzo de 2014 a las 16:35. Hs)

²⁰ Richard E. Palmer. *Hermeneutics*. Northwestern University Press. United States of America, 1969. P 98

proyecto de estudio de una filosofía hermenéutica que analice al hombre en consonancia con las ciencias, sin dejar de lado el ingrediente espiritual del ser humano como su historia, el arte, la literatura, la cultura, etc.

Para ello, introducimos en este apartado dos secciones. La primera que versa sobre el avance filosófico y hermenéutico de la comprensión en relación con las ciencias y en segundo lugar cómo Dilthey desarrolla la idea de las denominadas ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) a diferencia de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*).

La comprensión en las ciencias

En términos de Dilthey la ciencia es el conjunto de proposiciones cuyos elementos son conceptos; es decir, perfectamente determinados, constantes en todo el complejo de pensamiento y universalmente válidos, cuyas relaciones están fundadas, en el cual, por último, las partes están unidas en una totalidad, con el fin de su comunicación, porque una parte constitutiva de la realidad es pensada en su integridad mediante esta combinación de proposiciones.²¹

El conocimiento de las fuerzas que rigen la sociedad, de las causas que han producido sus conmociones, de sus recursos para un progreso sano, todo esto se ha convertido en una cuestión vital para nuestra civilización. Por eso va creciendo la importancia de las ciencias de la sociedad frente a las ciencias de la naturaleza.²²

A si se transita desde una unilateralidad intelectual, que se hace cargo de los fenómenos de la naturaleza aprehendiéndolos sólo en su formalidad, hacia una comprensión compleja que se hace cargo de la diversidad social del hombre. Puestas las cosas de este modo, se puede entender que Dilthey admite pensar al hombre como un sujeto que alberga momentos como significación, valor, sentido, etc., y que lo comprende en relación a su historia, ergo, su contexto.

²¹ Wilhelm Dilthey. *Introducción a las ciencias del espíritu*. México, Editorial Fondo de cultura económica. 1994. p. 12.

²² *Ibíd.* p. 12.

Las ciencias naturales y las ciencias del espíritu

Una vez estudiada la filosofía histórica del ser humano, debemos avanzar en las consecuencias que este vierte en su contexto. Al actuar, el hombre no solo hace ciencia para sí, sino que esa existencia se vierte en el mundo natural, contexto este que posee sus propias leyes de funcionamiento y que a la vez condicionan al ser humano.

Existe una ambivalencia instalada en la esencia del fenómeno humano, ya que frente a la regularidad, rigurosidad y constancia, características propias de los fenómenos naturales, y en ellos se incluye también al hombre, en tanto que está regido por las leyes naturales, existe, sin embargo, un ser y un obrar humanos que finalmente no es reducible a un sistema de leyes formales. La naturaleza como tal, en cambio, exige un análisis que dé cuenta de su curso, es decir, de la interrelación de los fenómenos según una estructura formal y no de sentido.²³

Para Dilthey este dilema se descomprime como un análisis del complejo de hechos espirituales que cae bajo este concepto de ciencia y se divide en dos miembros de los que uno lleva el nombre de “ciencias de la naturaleza” y el otro miembro como “ciencias del espíritu”.²⁴ En este sentido Yazmin Pilar Sandes explica que a la razón pura, supuestamente universal e inalterable del hombre, se contraponen la razón histórica; al hombre como naturaleza o como inmutable razón se opone el hombre como historia. De esta manera se transita desde una unilateralidad intelectual, que se hace cargo de los fenómenos de la naturaleza aprehendiéndolos sólo en su formalidad, hacia una comprensión compleja que se hace cargo de la diversidad histórico social del hombre.²⁵

El hombre ya no puede pensarse en abstracto, como un ser racional, sino en su vida concreta y contextual. Dilthey coloca al hombre en el mundo como un ser

²³ Yazmín del Pilar Saldes. *Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu en la perspectiva de Dilthey*. Chile, *Revista Philosophica*. Vol. 30. Semestre II, 2006. p. 71.

²⁴ Wilhelm Dilthey. *Introducción a las ciencias del espíritu*. México, Fondo de cultura económica, 1994. p. 14.

²⁵ Yazmín del Pilar Saldes. *Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu en la perspectiva de Dilthey*. Chile, *Revista Philosophica*. Vol. 30. Semestre II. Chile, 2006. p. 70.

viviente donde actúan las diversas fuerzas de su acción intencional cognoscitiva, pero también las de su vida volitiva sentimental y las del mundo con que se relaciona.

Comprensión, hermenéutica y filosofía de la vida.

Ahora bien, pretender entender al hombre como histórico, no significa ajustarlo al estudio causa efecto de las ciencias naturales para cuantificar sus acciones. Dado que una situación o alteración psíquica ligada a la acción del ser humano cambia continuamente el campo de estudio y por ende, las reglas de juego, para comprender la realidad.

Frente a ellas se precisa establecer un fundamento de distinción que muerda efectivamente sobre lo concreto y que, comprendiendo por igual al objeto y al método de su conocimiento, constituya una base real y no sólo formalmente suficiente. Dilthey la encuentra en la diferencia entre el entender y el comprender (*verstehen*). El entender es la operación propia de las ciencias naturales; el comprender es la operación pertinente a las ciencias del espíritu.²⁶

Cuando hablamos de entender, Dilthey plantea una hermenéutica de adentro hacia afuera, es decir, hacia el exterior del hombre. Por otro lado, la comprensión es la interpretación de la interioridad del hombre y su relación dialéctica con el mundo, es decir con los otros. Por lo tanto el hecho de que el sujeto sea histórico no significa meramente que su vida transcurre en el tiempo, sino que su ser constituye una interacción con otros y allí se despliega un acontecer que configura su identidad, es decir hacia adentro. La ciencia es el descubrimiento de conexiones entre los hechos y se transforma en miembro de un sentido. Entonces se le comprende.²⁷

²⁶ Jose Ferrater Mora. *Dilthey y sus temas fundamentales*. Revista cubana de filosofía. Extraído en: <http://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/n05p004.htm> (Rescatado el 23 de Octubre de 2014 a las 15:00 Hs)

²⁷ Wilhelm Dilthey. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Editorial Fondo de cultura económica. 1994. México. p. 17.

En el desarrollo de la materia interpretativa en Dilthey, la hermenéutica no es sólo una mera técnica auxiliar para el estudio de la historia de la literatura y en general de las ciencias del espíritu, sino un método alejado de la arbitrariedad interpretativa romántica y de la reducción naturalista que permite fundamentar la validez universal de la interpretación histórica.

Dilthey asienta dos postulados fundamentales para entender la finalidad que concede a la hermenéutica. El primer postulado consiste en reproducir y reconstruir el pasado histórico en presente. Esta nueva conciencia histórica ganada a través de la interpretación de textos va a permitir al hombre actualizar en sí mismo todo el paso de la humanidad. Para ello cada ciencia del espíritu podrá llevar cada fenómeno singular a lo general utilizando los procesos de comprensión e interpretación. Y es aquí donde se plantea el concepto de vida (*Das Leben*), como ingrediente central para desarrollar esta tarea.

La vida humana es la realidad fundamental sobre la que descansan las ciencias del espíritu, y si a ellas llegamos a través de un procedimiento cognoscitivo particular, esencialmente distinto de aquel que caracteriza a las ciencias de la naturaleza, la vida (*Das Leben*), como realidad esencialmente distinta de la realidad natural, como experiencia interna, debe ser conocida pertinentemente. Porque solo a través del conocimiento podremos llegar a una comprensión de validez universal para las ciencias del espíritu y para la historia.²⁸

Resumiendo, en su obra hermenéutica, analogía y discurso, Ambrosio Gómez plantea que la reconstrucción del mundo de vida original del autor y la proyección del intérprete hacia ese mundo vital para rescatar el significado original del objeto de estudio, es justamente el proceso experimental propio de las ciencias del espíritu; la comprensión.²⁹

²⁸ Ángeles López Moreno. *Comprensión e interpretación en las ciencias del espíritu*. Murcia, Editorial el taller impresores, 1990. p. 133.

²⁹ Ambrosio Velazco Gómez. *Hermenéutica, analogía y discurso*. México. Editorial UNAM, 2004. p. 70.

Un ingrediente conceptual fundamental que introduce Dilthey en la temática de la comprensión, es la denominada cosmovisión (*Weltanschauung*). La cosmovisión se compone de principios que la sociedad y la cultura determinan, producidas por la experiencia peculiar del mundo en el seno de un ambiente determinado que contribuyen a conformar una cosmovisión individual. En este sentido Eric Nelson explica que todos los productos culturales o artísticos serían a su vez expresiones de la cosmovisión que los crease; la tarea hermenéutica consistiría en recrear el mundo del autor en la mente del lector.³⁰

De este modo Dilthey ve en la hermenéutica su aliada para dar con la comprensión del ser humano y la vida misma. Para Dilthey la última realidad del mundo humano, la vida, se analiza y se describe y al hacerlo nos encontramos con una realidad concreta de la que va surgiendo todo lo humano.³¹

Martin Heidegger y la hermenéutica.

En la sección anterior hemos analizado los aportes y la importancia que le da Dilthey al comprender (*verstehen*) y al concepto de vida (*Das Leben*); y el valor que tiene la hermenéutica como metodología para estudiar las ciencias del espíritu, es decir, las ciencias que versan sobre los fenómenos relacionados con el ser humano y su bagaje histórico.

Este aporte, significativo para la profundización de la hermenéutica moderna, fue recibido por Martin Heidegger quien, en la introducción a su obra central *Ser y tiempo*, reconoce su deuda para con el filósofo con respecto a la problemática del ser y la historicidad del hombre.³²

A continuación desarrollamos el avance teórico acerca de la factibilidad existencial humana con el *ser ahí* o *Dasein* de Martin Heidegger. Luego desarrollamos la

³⁰ Eric Nelson. *The World picture and its conflict between Dilthey and Heidegger*. Extraído: http://www.academia.edu/962999/The_World_Picture_and_its_Conflict_in_Dilthey_and_Heidegger (Rescatado el 13 de Setiembre a las 16.20 Hs)

³¹ Fernando Fernández. *La fundamentación de las ciencias del espíritu en Wilhelm Dilthey; o la búsqueda de un estatuto científico para las ciencias humanas*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, Separata, 1986 p. 28.

³² "Heidegger alaba a Dilthey por reclamar la independencia de las ciencias del espíritu y, frente a Husserl, mantiene que el yo no es un yo absoluto sino un yo histórico." Carmen Segura Peralta. *Heidegger y la metafísica: análisis críticos*. Madrid. Editorial Creative commons, 2007 p. 29.

recepción teológica de Rudolf Bultmann y la manera en que estos avances filosóficos repercuten en la teología y producen una discusión existencial del evangelio.

La fenomenología de Heidegger y la hermenéutica.

Así como Dilthey vio en la hermenéutica el horizonte para su propio proyecto de encontrar una teoría histórica como método para las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), Heidegger usa la palabra hermenéutica³³ en el contexto de su largo objetivo para una ontología fundamental.³⁴

Para ello Heidegger haya herramientas conceptuales en la fenomenología de Edmund Husserl³⁵ ausentes en Dilthey, y un método que le permite interpretar el ser de la existencia humana en su manera de ser, yendo más allá del ingrediente ideológico que rige la cosmovisión (*Weltanschauuen*). Es en este punto en el cual Heidegger supera a Dilthey proponiendo una filosofía interpretativa fenomenológica que parte del ser del ente en sí y de sus cualidades de trascender.

El método fenomenológico de Husserl tiene tres momentos: Reducción, construcción y destrucción. La destrucción es consecuencia de la nueva construcción. Esta se lleva a cabo mediante la reducción previa. Pero mientras que en Husserl el método expone la reducción en las ideas, partiendo de la naturaleza del hombre hasta la conciencia trascendental y sus vivencias, para Heidegger se trata de reconducir la visión fenomenológica desde la aprehensión determinada del ente hasta la comprensión del ser de este ente. Este ser no es accesible como el ente sino

³³ “En la sección de *Ser y tiempo* titulada “el método fenomenológico de investigación” Heidegger explícitamente se refiere a su método como “hermenéutico”. Es decir el logos de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter de *hermeneuein* (el interpretar) a través del cual son hechas saber al *Dasein* la estructura de su propia naturaleza y el auténtico sentido del ser. En palabras resumidas, la fenomenología del *Dasein* es hermenéutica en el original sentido de la palabra.” Richard E. Palmer. *Hermeneutics*.USA, Northwestern University Press, 1969 p. 128.

³⁴ Ibid. p. 125.

³⁵ “Husserl desarrolló un método para cambiar nuestro propio foco de atención sobre nuestra propia experiencia. Este método, llamado reducción fenomenológica, cambia nuestro foco de atención de la cosa que aparece a su manera de aparecer.” Harry P. Reeder. *La praxis fenomenológica de Edmund Husserl*. Bogotá, Editorial San Pablo, 2011. p. 21.

que ha de ser proyectado por el *Dasein*. A este proyectar le llama Heidegger construcción.³⁶

En la pregunta por el ser, la fenomenología va a parar al *Dasein*, al ente que formula la pregunta, y a las estructuras de su conocer. La fenomenología va a parar a la subjetividad. Lo absoluto para la fenomenología, según esto, no es algo divino que crea el mundo como totalidad de los entes, sino que más bien fundamenta y sostiene el ser de este ente.

En la reducción fenomenológica, Heidegger no da paso hacia un sujeto trascendental, como hace Husserl. El sujeto que admite Heidegger es el *Dasein* como existencia fáctica, concreta e histórica, en la concretización de su conocimiento del ente y de su situación histórica. Es este *Dasein* el que tiene la comprensión del ente y del ser del ente.

La fenomenología hermenéutica heideggeriana tiene, pues, por objeto primario el ser de un *Dasein* concreto e histórico, que conoce como *Dasein* concreto, temporal e histórico. En este sentido el *Logos* de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter de *hermeneuein*, mediante el cual a la comprensión del ser propia del *Dasein* mismo se le dan a conocer el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser.³⁷

En la sección de *Ser y tiempo* titulada el método fenomenológico de investigación Heidegger explícitamente se refiere a su método como hermenéutico. Es decir el *logos* de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter de *hermeneuein* (el interpretar) a través del cual son hechas saber al *Dasein* la estructura de su propia naturaleza y el auténtico sentido del ser. En palabras resumidas, la fenomenología del *Dasein* es hermenéutica en el original sentido de la palabra.³⁸

³⁶ Modesto Berciano Villalibre. *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*. España, Editorial S L., 1991. p. 21.

³⁷ *Ibid.* p. 22.

³⁸ "El *Dasein* en cuanto comprender proyecta su ser hacia posibilidades. En la interpretación del comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llegar a ser él mismo. La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades

El entender histórico en el sentido de Heidegger, tiene una importancia decisiva para nuestra comprensión teológica de los enunciados de fe. Nos invita, en especial, a poner en duda nuestra costumbre de hacer el juicio (como *adaequatio rei et intellectus*) el lugar exclusivo de la verdad teológica. Es bien sabido que Heidegger quiso superar la hermenéutica individualista y romántica de Dilthey mostrando que es nuestra misma existencia, en cuanto perpetuo proyecto de sí, la que debe ser captada como interpretación comprensiva. Y, en sus últimos escritos, insistirá en el hecho de que esta modalidad de existencia interpretativa es don del lenguaje y, a través de él, don de la historia del mismo ser. El lenguaje nos interpreta y es en el donde nos llega la verdad, como plantea Claude Geffré en su obra.³⁹

Por lo visto en esta sección, se puede apreciar que el avance de la hermenéutica heideggeriana es, ante todo, ontológico. Para él la hermenéutica no es una ciencia que trata sobre interpretación de textos, en dado caso, eso sería un sentido meramente derivado, o acaso podríamos decir que toma el sentido de la hermenéutica como una alegoría, para hablar de este término en su sentido ontológico. Para María Morales, Hermenéutica es la forma de ser del ser humano, es lo que nos hace propiamente humanos.⁴⁰ Esto es necesario tenerlo presente para abordar la siguiente parte y la recepción teológica de Rudolf Bultmann.

Hasta aquí desarrollamos brevemente el rol del *Dasein* en la obra de *Ser y Tiempo*. Pero no se agota su filosofía, sino que es la base conceptual hacia una hermenéutica mucho más elaborada y enriquecida. Posteriormente, Heidegger, tendrá un giro hacia al lenguaje lo que se denomina en general como el Heidegger tardío.

El segundo Heidegger y el lenguaje como experiencia hermenéutica.

proyectadas en el comprender.” Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria, 2005. p. 170.

³⁹ Claude Geffré. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*. Madrid, Editorial Cristiandad, 1999. p. 80.

⁴⁰ María Antonia Gonzales. *Entre hermenéuticas*. México. Editorial UNAM, 2004. p. 84.

En el párrafo anterior, Heidegger se plantea la pregunta por el sentido del ser y también se ocupa de la analítica fenomenológica del único ente que se lo interroga, esto es, el hombre en su ontología (*Sein*). En palabras de Rudiger Safranski, para Heidegger la hermenéutica es el análisis del existencial de la existencia, en términos en que la existencia se entiende. Pero el hombre no es solamente un ser abstracto, sino un existente real, concreto, y por ende histórico, que está en el mundo y es afectado por este (*In-der-Welt-sein*).⁴¹

Es decir el ser humano se interioriza hacia dentro, filosofando y reflexionando la existencia de su *Dasein* pero, que en la realidad, es la ejecución interna de esa reflexión lo que nos puede conducir a una situación en la que podamos experimentar una intensificación de todas las sensaciones, es decir ser en el mundo. Este giro conceptual y práctico es lo que en la jerga filosófica se denomina como Heidegger tardío.

La hermenéutica como existencial.

A diferencia de una piedra, un árbol o un águila; el ser humano es un ente muy peculiar. Mientras los otros entes simplemente son, es decir pertenecen al ser, el ser humano además *ex siste*.⁴²

Al *ex sistir*, el hombre se sitúa como un ente que se abre, que lo que hace es abrirse a la significatividad del ser de algo, del ser de los entes y que en eso consiste lo que Heidegger define como “claro del ser” (*Lichtung*). El claro del ser

⁴¹ Rudiger Safranski. *Heidegger y el comenzar*. Madrid, Editorial Círculo de Bellas Artes, 2006. p. 56.

⁴² “La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Solo por esa llamada ha encontrado el hombre donde habita su esencia. Sólo por ese habitar tiene el lenguaje a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. Al estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la existencia del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser, sólo de él es propio.” Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. Extraído: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/carta_humanismo.htm (Rescatado el 10 de Setiembre a las 10:00 Hs).

se delimita con el mundo del lenguaje⁴³. El hombre es un ser biológico, pero esto no lo define en su esencia humana sino habita un mundo de lenguaje. La gran aventura es el advenimiento del ser de las cosas a través del lenguaje, gracias a lo cual se hace humano y se relaciona con los demás seres.

El lenguaje no sólo constituye la esencia del ser sino que también define la identidad cultural y el contexto en el cual está inmerso, constituyendo el mundo existencial. De esta manera a través del lenguaje constituimos nuestro mundo propio y al mismo tiempo compartimos el mundo común de los hombres de nuestra propia cultura.⁴⁴

Es por ello que el lenguaje no es aquí primariamente un instrumento sino que es el lugar del *des-velamiento* o, en palabras de Heidegger "la casa del ser", el lugar por tanto donde el ser se dice. Las palabras no son etiquetas que les ponemos a las cosas, sino que surgen de la percepción significativa y mundanal de las cosas. Desde dicha red de relaciones es el lenguaje el que nos habla y nosotros los que *co-respondemos*. Cuando la co-respondencia es al proceso de des-velamiento en cuanto *des-velamiento*, el lenguaje parece oscurecerse. Cuando este oscurecimiento no es oscurantismo sino un intento de co-respondencia a lo velado *co-movelado* decimos que el lenguaje es *poético*. Así como una de las características del velamiento es su inagotabilidad, que nos pone siempre de nuevo en cuestionamiento descentrándonos, así también todo auténtico lenguaje poético está siempre por des-cubrirse, nos *lleva siempre por delante*.

⁴³ "En su último trabajo, Heidegger estaba preocupado sobre la relación entre el lenguaje y el Dasein. Antes de esto, el lenguaje fue primeramente entendido como un vehículo o una herramienta científica donde las personas pueden expresar nociones acerca del ser. Heidegger viene a comprender al lenguaje como constitutivo del ser, como "la casa del ser". Lenguaje no es algo que hacemos, es lo que somos. Ser, tiempo e historia son habilitados por el regalo del lenguaje." Sam Persons Parkes. *The once and future pulpit: hearing Gerhard Ebeling again*. Extraído de <http://ejournals.library.vanderbilt.edu/index.php/homiletic/article/viewFile/3616/1706> (Rescatado el 20 de Junio de 2015 a las 23:00 Hs)

⁴⁴ "Un niño por ejemplo va aprendiendo las virtudes y peligros de su entorno a través del lenguaje. Que comer, que no comer, que hace daño, que se puede y que no." Mauricio Navia. *Hermenéutica: Interpretaciones desde Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Ricoeur*. Venezuela. Editorial Universidad de los Andes, 2008 p. 130.

Es por eso que para Heidegger son los poetas quienes están a la escucha del lenguaje. Es por eso que la medida del ser humano y con ello también la medida de la salud psíquica es el habitar poéticamente sobre esta tierra. Este giro lingüístico⁴⁵ es lo que se denomina en la jerga filosófica como Heidegger tardío.

En su conferencia *Hölderling y la esencia de la poesía*, Heidegger plantea la función del lenguaje y de la poesía de una manera progresiva, en cinco palabras claves que nos ayudan a guiarnos en su comprensión:

1. Hacer poesía: la más inocente e importante de todas las ocupaciones. El método fenomenológico aplicado a la poesía se aplica en tanto que poetizar es medir, tomar medida y en concreto, tomar medida de lo humano. El pensamiento representativo también consiste en medir, en construir una unidad de medida y usarla luego para cuantificar y calcular. El poetizar toma esa medida de la relación del hombre con Dios.⁴⁶

2. Para este fin se le ha dado al hombre el más peligroso de los bienes: el lenguaje para que dé testimonio de lo que él es. El lenguaje es el peligro de todos los peligros porque es el que comienza por crear la posibilidad de un peligro. El peligro es la amenaza del ser por el ente y su ocultamiento.

⁴⁵ “El giro heideggeriano “lo ente en su totalidad” describe de manera acertada exactamente lo que presenta el poema de Parménides. En él no se pregunta por la multiplicidad de lo ente, lo que es realmente, si agua o aire o lo que fuera, y cómo todo esto se mantiene entre sí en equilibrio. No se trata del nacer y perecer que se delimita mutuamente, como el cambio de día y noche, de agua y tierra firme y todo aquello que una nación de marineros como la griega tenía inmediatamente ante los ojos en tales descripciones. De pronto, Parménides dice “lo ente” y “lo uno” que abarca todo lo ente. Este neutro, este singular “lo siendo” es un primer paso hacia el concepto. Heidegger se abstuvo en aquel tiempo conscientemente de usar la formulación posterior de “el ser”, tal vez ya incluso para que no se malentendiera el ser tomándolo por el ser de lo ente, el ser-qué en el sentido de la metafísica. Parménides describió, en efecto, “el ser” como este ente en su totalidad, tal como lo llena todo homogéneamente como un único globo inmenso. En ninguna parte hay nada.” Hans Georg Gadamer. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona. Editorial Herder, 2002. p. 58

⁴⁶ Luis Uriarte Montero. *Heidegger y la poesía como manifestación de la verdad*. A parte rei, Revista de filosofía. Extraído: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/uriarte34.pdf> (rescatado el 23 de Setiembre 14:00 Hs).

3. El hombre ha experimentado mucho. Nombrado a muchos celestes, desde que somos diálogo y podemos oírnos unos a otros. La unidad de un dialogo consiste, empero, en que en la palabra esencial se haga patente cada vez lo uno y lo mismo sobre lo cual nos unimos, aquellos sobre cuyo suelo somos unos y por tanto auténticamente nosotros mismos. El diálogo y su unidad sustentan nuestra existencia.⁴⁷

4. Los poetas ponen los fundamentos. La poesía es el fundamento del ser y de la esencia de todas las cosas; no un decir cualquiera, sino aquel por el cual se pone al descubierto por primera vez cuanto después tratamos y debatimos en el lenguaje cotidiano.⁴⁸

5. Pleno de méritos, pero es poéticamente como el hombre habita esta tierra y la hace su casa.⁴⁹

Por lo visto, la relación del ser-ahí con el lenguaje, es el “lugar” donde se capta la relación del hombre con el ser, caracterizado también él por una dependencia recíproca. No se trata solamente de una analogía entre estas dos relaciones hombre-lenguaje, hombre-ser, ya que el ser no es otra cosa que su darse en el lenguaje; o también: el ser no es otra cosa que el darse del lenguaje. El evento, del ser y del lenguaje, es uno sólo.⁵⁰

Pero no cualquier acto de lenguaje es con igual título evento del ser. Sólo se puede decir que el evento del lenguaje es el evento del ser en cuanto se

⁴⁷Martin Heidegger. *Hölderling y la esencia de la poesía*. Barcelona, Anthropos, 2000. p. 20.

⁴⁸ Eustaquio Barjau. *Heidegger: Hölderling y la esencia de la poesía*. p. 55. Extraído: [file:///C:/Users/ISMAEL/Downloads/76281-98791-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/ISMAEL/Downloads/76281-98791-1-PB%20(1).pdf) (rescatado el 12 de Agosto de 2014 a las 17:30 hs)

⁴⁹ Martin Heidegger. *Hölderling y la esencia de la poesía*. Barcelona, Editorial Anthropos. 2000. p. 17.

⁵⁰ “Esa es la razón por la cual Heidegger reconoce al poeta como verdadero predicador de la humanidad. Esto es porque la nueva comprensión del hombre como un Ser hablante en Hölderling hace mover a Heidegger de una interpretación del Dasein a una interpretación del poeta como Hölderling. De hecho, a pesar de su trasfondo Católico, Heidegger se volvió fascinado con los héroes pre helénicos como Tantalos, Prometeos, y Sísifo, quienes fueron penalizados por haber revelado los secretos de los dioses. Heidegger busca restaurar la posición de estas figuras de honor como hermeneutas de Dios.” James M. Robinson. *New frontiers in theology: Discussions among continental and American Theologians. Vol. II. the new hermeneutic*. New York. Harper & Row, publishers. New York, 1964. p. 48.

piensa que el acontecer del ser es en los términos de Heidegger, el abrirse de las aperturas dentro de las cuales los entes vienen al ser. Se puede hablar de un acontecer del ser, o de un acontecer de la verdad, en cuanto el contexto de significados dentro del que las cosas, en sus retornos, son es algo que históricamente se da (*es gibt*).⁵¹

Es significativo que, a partir del ensayo sobre “El origen de la primera obra de arte”, Heidegger no hable ya del mundo, como lo hacía en *Ser y tiempo*, sino de un mundo, entendiendo que se puede hablar también en plural. Los mundos históricos son las aperturas concretas, los concretos y de vez en vez diversos contextos de significado, lenguajes, en los cuales las cosas vienen al ser y no, en cambio, como pretende una cierta forma de kantismo difundida en toda la filosofía del siglo XX, el amparo trascendental del “yo pienso”.

El ser no es, sino que acontece. Su acontecer es el instituirse de las aperturas históricas, podríamos decir de los rasgos fundamentales, o de los criterios (de verdadero y falso, de bien y mal, etc.) en base a los que la experiencia de una humanidad histórica es posible. Pero si es así, es decir, si el ser no es sino que acontece en este sentido, se deben poder indicar los eventos inaugurales que rompen la continuidad del mundo precedente y fundan uno nuevo. Estos eventos inaugurales son eventos de lenguaje, y su sede es la poesía.⁵²

Resumiendo el aporte de Heidegger, Isaac Perea acentúa la importancia que tiene la hermenéutica, no sólo como capacidad de comunicar o transmitir un mensaje, sino la capacidad que tiene como arte de develar al ser humano su identidad y su rol en el mundo. Arte y Lenguaje, en una palabra: *Poética* es lo que en sus primeros compases Heidegger presentó bajo el concepto hermenéutica, ello

⁵¹ Gianni Vattimo. *Heidegger y la poesía como ocaso del lenguaje*. Extraído de: http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/poesia_como_ocaso.htm (Rescatado el 20 de Octubre de 2014 a las 18:00 Hs).

⁵² Gianni Vattimo. *Heidegger y la poesía como ocaso del lenguaje*. Extraído de: http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/poesia_como_ocaso.htm (rescatado el 8 de Setiembre de 2014 a las 9:00 hs)

explica también la necesidad de intentar aclarar dicho concepto a la luz de sus reflexiones en torno al arte, la poesía y el lenguaje de su época de madurez.⁵³

⁵³ Isaac Perea. *Heidegger y la transformación Hermenéutica de la Fenomenología: Aproximación crítica a "Hermes" como mensajero de los dioses y protector de los ladrones de ganado*. En Revista Observaciones filosóficas. Extraído de: <http://www.observacionesfilosoficas.net/heideggerylatransformacion.htm> (Rescatado el 13 de Octubre de 2014 a las 10:00 Hs).

Capítulo II: El acontecimiento de la Palabra de Gerhard Ebeling como respuesta a la discusión de la teología dialéctica y la cuestión de la filosofía existencial.

En este segundo capítulo desplegamos la discusión teológica que se desarrolla en torno a los nuevos aportes filosóficos con respecto a la hermenéutica y su labor de comprender al hombre moderno y su rol en el mundo que le rodea. Para ello analizamos la acogida en la teología protestante del Primer Heidegger en manos de Rudolf Bultmann y su discusión con Karl Barth. Finalmente incursionamos de lleno en los aportes de Gerhard Ebeling, quien recibe al Segundo Heidegger, respondiendo a la necesidad de una hermenéutica superadora de las discusiones en torno a Rudolf Bultmann y Karl Barth.

Rudolf Bultmann y la recepción de la filosofía heideggeriana.

El teólogo Rudolf Bultmann echa mano a la filosofía ontológica existencial de Heidegger⁵⁴, no porque su sistema sea más válido y verdadero que el de las filosofías anteriores, sino porque en él encuentra formulada la manera en que el hombre actual se percibe, comprende su mundo y se dirige al mensaje de Cristo. Bultmann insiste en que la teología y la predicación deben hacer fundamento en la

⁵⁴ “La influencia de la filosofía de Heidegger en el pensamiento de Bultmann se hace evidente especialmente en su obra: Teología del Nuevo Testamento en la propia estructura del libro. Algunos de los párrafos así lo revelan: “La fe como escuchar la Palabra”, “La fe como existencia escatológica”, “La palabra como acontecimiento” y el énfasis recurrente en la “decisión” ante la cual nos confronta el kerygma. Según un diálogo mantenido por Luis Maldonado con Heidegger en 1956, el propio filósofo alemán reconoció que Bultmann intentó una empresa similar a la que en el siglo XIII encaró Santo Tomás, es decir, reinterpretar la teología bajo el prisma aristotélico. En el caso de Bultmann, era incorporar las categorías forjadas por el existencialismo para vertebrar, articular, elucidar la teología contemporánea. Alberto F. Roldán. *Rudolf Bultmann una Semblanza del teólogo Luterano.* Extraído de: http://www.teologiaycultura.com.ar/arch/Bultmann_semblanza.pdf (Rescatado el 18 de Octubre de 2014 a las 11:00 Hs).

autocomprensión del hombre de hoy sino quiere terminar a la deriva sin un abordaje completo de su identidad.⁵⁵

La versión en conceptos de la comprensión que el hombre moderno tiene de sí mismo y de su ser en el mundo (*In-der-Welt-sein*), cree Bultmann encontrarla expuesta del modo más adecuado en el *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Según Dietmar Eickeschulte, el problema auténtico de la teología es, por tanto el hermenéutico; el que la proclamación de la palabra pueda ser entendida por los hombres de nuestro tiempo.⁵⁶

La teología existencial de Rudolf Bultmann

La teología de existencial de Bultmann se encuentra en la confluencia de tres elementos: el método histórico crítico⁵⁷, la teología dialéctica⁵⁸ y la filosofía existencial de Heidegger. Analizando estos tres componentes podemos tener un trasfondo de lo que implica el espectro Bultmaniano y como estos factores influyen en la hermenéutica protestante. Veamos más detalladamente como son estos factores, según Rossino Gibellini.

⁵⁵ “La teología busca una interpretación más originaria del ser del hombre en relación a Dios, esbozada a partir del sentido de la fe misma y atendida a ella. Poco a poco empieza a comprender nuevamente la visión de Lutero de que la sistematización dogmática de la teología reposa sobre un fundamento que no viene primariamente de un cuestionar la de y cuyo aparato conceptual no sólo es insuficiente para responder a la problemática teológica, sino que además la encubre y desfigura. Martin Heidegger.” *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria. 2005. p. 33.

⁵⁶ Dietmar Eickeschulte. *Hermenéutik und theologie bei Rudolf Bultmann*. Munich, Scholastic press, 1965. p. 21.

⁵⁷ “En su famoso ensayo “Sobre el método histórico y dogmático en la teología” (1898), Troeltsch alza tres columnas sobre las que descansa el así-llamado “método histórico-crítico” de la interpretación bíblica: El primer principio: la *Crítica*, declara al ser humano como una instancia legal, delante de la cual la Biblia tiene que rendir cuentas. El segundo principio: la *Analogía*, declara los milagros como imposibles: En aquel tiempo sólo podría haber sucedido lo que tiene lugar hoy en día en nuestras experiencias diarias. Y, finalmente, el principio: la *Correlación*: Todo acontecimiento tiene que ser explicable desde una relación de sucesos dentro del mundo. De modo que sólo puede ser aceptado como verídico aquello que puede ser explicado bajo condiciones naturales. En otras palabras: Desde el comienzo se excluye la posibilidad de que un Dios activo intervenga en el correr de la historia verdadera. De esta manera Troeltsch pone los hechos de la vida de Jesús como hechos facticos comunes a cualquier otro hecho humano de la historia humana.” Thomas Ogletree. *Christian Faith and History: a critical comparison of Ernst Troeltsch and Karl Barth*. Westminster Press, Kentucky, 2004. p. 64.

⁵⁸ “Su mejor referente es Wilhelm Herrmann, ya que fue mentor de Bultmann en lo que respecta a la teología dialéctica. Herrmann es importante en los debates de la presente teología, especialmente los que luego se van a dar entre Karl Barth y Rudolf Bultmann, ya que fueron los más destacados alumnos de él.” Daniel L. Deegan. *The theology of Wilhelm Herrmann: A Reassessment*. USA, The University Chicago Press, 1965. p. 87.

- a- El método histórico crítico, en cuanto contrapuesto al método dogmático, tiene una función emancipadora de la razón teológica: en este sentido. Sin embargo la teología existencial aplica el método histórico crítico únicamente a los textos del Nuevo Testamento, con objeto de determinar su *Sitz im Leben*, pero no lo utiliza para someter a crítica las condiciones de la propia pre comprensión y las condiciones de la auto comprensión que resulta del encuentro con el Evangelio.
- b- Un segundo elemento que confluye en la interpretación existencial de Bultmann es la teología dialéctica. Pero la teología dialéctica asumida por Bultmann no es un sistema teológico ordenado entre Dios y el hombre: Dios no es el hombre y el hombre no es Dios. Si se asume este principio como criterio de interpretación del Nuevo Testamento, el resultado será un sistema de enunciados dogmáticos atemporales, a históricos, sólo formalmente dialécticos.
- c- El tercer elemento que entra en la teología existencial es la filosofía existencial, asumida por Heidegger de un modo extremadamente formalizado. La existencia se entiende aquí como historicidad, y la historicidad como futuridad (*proyectualidad*).⁵⁹

De esta manera, Bultmann explica la necesidad de no considerar dogmáticamente la teología dialéctica, cómo si esta fuera un sistema teológico de principios dogmáticos claros. El movimiento dialéctico no es tampoco un método de investigación que pudiera suplantar al método histórico crítico heredado por la exégesis ilustrada.

Cuando se habla de teología dialéctica se entiende por ella una dialéctica, efectivamente, cuya verdad no está determinada por el concepto, dice Bultmann, de la verdad de la afirmación, sino por el de la realidad; de donde hay que

⁵⁹ Rosino Gibellini. *La teología del Siglo XX*. España, Editorial Salterrae, 1998. p. 327.

fundamentar esta su manera de entender las cosas en la doble historicidad de la Palabra divina y de la existencia humana.⁶⁰

La teología dialéctica está basada en la comprensión de la historicidad del ser humano, y por eso mismo toda exégesis posible ha de tener conciencia de sí misma como de un fenómeno marcado por la historicidad en su propia constitución.

De esta manera, según Adolfo Montes, Bultmann propone atenerse a las siguientes exigencias:

- a- Preguntar por la interpretación que el texto bíblico hace de la existencia humana.
- b- Renunciar a comprender la historia desde la idea de la evolución.
- c- No hablar de la propia interpretación como de una evaluación científica equiparable a la de las ciencias de la naturaleza.
- d. No quedarse en la reconstrucción de un trozo del pasado de la historia del mundo. Esto es, Bultmann persigue por una parte superar la objetividad como ideal de toda forma de consideración histórica, para lo cual sería preciso, por otra parte, atender a la pretensión o autoridad del texto bíblico.⁶¹

Esto es, Bultmann persigue por una parte superar la objetividad como ideal de toda forma de consideración histórica, para lo cual sería preciso, por otra parte, atender a la pretensión o autoridad del texto bíblico. Con ello Bultmann se inscribe en un horizonte de comprensión en el que no cabe ya la simplificación del

⁶⁰ “Ya desde su correspondencia epistolar en tiempos de estudiante se hacían patentes sus inquietudes, suscitadas por el malestar ante lo que se le ofrecía como cristianismo. Es interesante por ello recordar algunas de estas confidencias y reacciones para identificar el estímulo de toda su actividad científica. Después de ello podremos ver cómo la formación de su propio pensamiento se va sedimentando como camino propio y peculiar entre la teología liberal y la teología dialéctica, hasta encontrar un proyecto personal que le permita avanzar más allá de ambas.” Eloy Bueno de la Fuente. *Rudolf Bultmann: una vocación teológica para una encrucijada cultural*. p. 2. Extraído de: <http://www.unican.es/NR/rdonlyres/A9A87E2D-E1A7-4118-BF52-D413C6C93C0F/79372/ConferenciaRudolfBultmann18841976.pdf> (rescatado el 26 de Octubre de 2014 a las 20:00 Hs)

⁶¹ Adolfo Gonzales Montes. *Fundamentación de la fe*. Editorial Secretariado Trinitario. Salamanca, 1994. p. 153.

problema hermenéutico, estableciendo, por ejemplo, una meta por toda tarea como la de la relación entre sujeto y objeto.

Al optar por el método hermenéutico que opera con el esquema relacional “*apelación-respuesta*”, Bultmann se interesa sólo instrumentalmente por el método histórico-crítico y por la aproximación genético-psicológica del texto. El interés en el asunto del texto se muestra tal no por lo que en él se dice, sino de lo que en él se piensa, habida cuenta de la pretensión del texto que se vuelve ante mí con autoridad pretendiendo alcanzar mi propia existencia.

62

Bultmann y la hermenéutica antropocéntrica.

Tomando como fundamento conceptual la interpretación del Dasein, Bultmann se plantea el rol de la comprensión del texto bíblico, que según él, implica una interpretación de sí mismo, o sea una autointerpretación. Y esto es solo posible dentro del contexto de la interpretación de la historia. El defecto de muchos exégetas es olvidar que el texto bíblico alza una pretensión frente al lector, es decir, no se deja considerar pasivamente sino que, por el contrario, pretende decidir sobre la existencia del lector.⁶³

O sea que, en términos de Bultmann, no se puede hablar de Dios como un objeto de conocimiento, como dato de controlable, captable exhaustivamente y que está dentro de mí. Sólo se puede hablar de Dios a partir de su relacionabilidad (de estar relacionado) con el hombre (revelación) y de la relacionabilidad del hombre con Dios (fe). Para Maurizio de Ferraris, la teología habla de Dios hablando del

⁶² *Ibíd.* p. 153.

⁶³ “Bultmann insistió, unilateralmente, en el carácter de interpelación, que, según él, constituye el sentido del Nuevo Testamento. Lo que dice es cierto, aunque parcial, porque la interpelación no es lo único constituyente del sentido. ¿cómo reaccionó la exégesis? Si Bultmann tenía buena parte de razón, lo lógico habría sido iniciar un estilo nuevo de comentario, sacrificando algo de discusión erudita e hipótesis menos fundadas para dar cabida a la interpelación hasta lograr un equilibrio aceptable. En vez de esto muchos se dedicaron a discutir la teoría hermenéutica de Bultmann o a refinarla quedándose en la teoría. En vez de conversión sucedió una diversión. Y la Biblia no recupera su peligrosidad original.” Luis Alonso Schökel. *Hermenéutica Bíblica*. Madrid, Editorial Cristiandad, 1986. p. 160.

hombre (al hablar del hombre, al mismo tiempo que habla del hombre) de su situación ante Dios; cuando habla de la fe y desde la fe.⁶⁴

Para Bultmann es impensable una interpretación que prescinda de la subjetividad de quien afronta el texto, así como en general no se puede concebir una exégesis objetiva y privada de presupuestos. Aún en Bultmann, por lo tanto, se presenta, con sentido positivo, el círculo hermenéutico: Todo comprender, toda interpretación está orientada por un cierto modo de plantear la pregunta, por un determinado sentido de la pregunta. Ello significa que ésta siempre está predeterminada; más precisamente, toda interpretación está guiada por una precomprensión de la realidad investigada en el texto. Sólo en base a tal precomprensión es posible plantear la pregunta e interpretar el texto. Comprender, en efecto, no significa relacionarse de manera desinteresada y objetiva con un texto transmitido. Más bien se trata de recoger el sentido del texto que está siempre ligado a nuestra existencia actual; sin estos presupuestos no sería ni siquiera posible una exégesis.⁶⁵

Entonces tomando como formato la filosofía interpretativa de Heidegger, Bultmann asume al Nuevo Testamento como una escritura de la cristiandad primitiva dispuesta a entender la existencia humana a través del evangelio. Es en esta óptica en la cual surge la distinción interpretativa entre *Kerygma* y *Mito*. Bultmann usa el concepto de Mito de una manera flexible, entendiéndolo como una manera de hablar de realidades divinas en un lenguaje de existencia creacional, como hablando de Dios en términos trascendentes pero en una distancia espacial.

Para Bultmann el evangelio está guiado en base a esa terminología, en términos que no son comprensibles para el hombre actual y que tampoco son indispensables para el mensaje del Nuevo Testamento. El verdadero

⁶⁴ “La teología de Bultmann es una aplicación coherente de la interpretación existencial a los enunciados del Nuevo Testamento, es decir, teología como interpretación existencial. A diferencia de Barth que toma la interpretación de la palabra como revelación de Dios hacia el hombre, en Bultmann funciona una rigurosa concepción antropológica existencial de la revelación. La revelación acontece como tal, como Palabra de Dios, sólo en cuanto clarificación de la existencia.” Rosino Gibellini. *La teología del siglo XX*. España, Editorial Sal Terrae, 1998. p. 80.

⁶⁵ Maurisio de Ferraris. *Historia de la hermenéutica*, México, Editorial Siglo 21, 2002. p. 208.

mensaje que realmente importa al hombre contemporáneo es, para Bultmann, el Kerygma: El mensaje existencial del Nuevo Testamento, la comprensión del hombre después de Dios que es expresado en categoría mitológicas.⁶⁶

En el área de la hermenéutica o de la teoría de la interpretación, Bultmann es uno de los primeros en ver claramente como la interpretación del texto envuelve una consideración usando el contexto del intérprete o del lector. De esta manera Bultmann ha forzado a los teólogos a considerar a las doctrinas en términos en los que el ser humano se entiende a sí mismo.⁶⁷

La interpretación cristológica de Karl Barth.

Luego de las publicaciones de Bultmann, se producen una serie de críticas de diverso tono y origen hacia su teología, entre los que más se destaca la de Karl Barth.⁶⁸ En sus intercambios de correspondencia se nota un desarrollo crítico entre dos posturas hermenéuticas: por un lado la existencialista centrada en la antropología del hombre y por otro lado la centrada en Dios con un carácter fuertemente cristocéntrico, como verdad fundamental.

En su obra *Cristo y Adam*⁶⁹, Karl Barth plantea una propuesta hermenéutica fuertemente cristocéntrica, proponiendo una teología que comprenda lo antropológico pero siempre desde una mirada cristológica.⁷⁰ Para Barth la genuina comprensión del texto se encuentra cuando es entendida a partir de la perspectiva

⁶⁶ John Webster. *The legacy of Bultmann and Barth*. New York, Evangel, 1983. p.9.

⁶⁷ *Ibíd.* p. 10.

⁶⁸ "El rompimiento de Karl Barth con la teología liberal fue también producto del rompimiento con su profesor Wilhelm Herrmann. Herrmann rechaza la revelación como esencial para la apropiación religiosa y rechaza el pragmatismo psicológico que implica la autoridad soteriológica del testimonio de Jesucristo como cambio moral e individual. De todos modos, Herrmann es significativo no solo para entender el debate entre Bultmann y Barth, pero para entender el renuevo conceptual sobre la vida de Jesús, para la teología moderna." Daniel L. Deegan." *The theology of Wilhelm Herrmann: A Reassessment*. USA, The University Chicago Press, 1965, p. 87.

⁶⁹ "Cristo y Adam constituye una respuesta indirecta a Rudolf Bultmann. Este es un ejemplo específico de una exegesis barthiana, intentando exponer una acercamiento a la interpretación de Bultmann. Luego Bultmann le responderá en su ensayo "Cristo y Adam en Romanos 5" en 1959." David Paul Henry. *The early development of the hermeneutics of Karl Barth as evidence by His appropriation of Romans 5:12-21*. USA, Mercer University Press, 1985. p. 198.

⁷⁰ "Debemos reconocer que la visión cristológica implica una radical salida de toda doctrina general de hombre, incluidas las teologías antropológicas." Karl Barth. *Christ and Adam: man and humanity in Romans 5*. New York, Ed Collier Books, 1956. p. 15.

de la fe. La perspectiva de la fe incluye todas las cosas: existencia humana, con su significado, origen y futuro en Dios quien es el Santo otro.

Barth insistió que Jesucristo, el Hijo de Dios hecho carne, es la única luz en la cual podemos ver la luz. Para ello Barth apela al testimonio bíblico de la vida de Jesucristo y pone todas las doctrinas debajo de la Cristología. De esta manera desarrolla la doctrina de la creación basado en la soteriología y radicalmente repiensa la doctrina de la predestinación enfocando ese significado a la persona de Cristo.⁷¹ Para Barth, la mirada Cristocéntrica del hombre implica una salida radical de toda doctrina de hombre, incluida la teología antropológica, en oposición nuevas corrientes de pensamiento como la Bultmanniana.

De acuerdo a Barth, el hombre y la humanidad no deben ser interpretados en términos de Adam, esto es, en términos de la visión de lo biológico, histórico, científico, lugar donde se encuentran basadas en concepciones filosóficas de la naturaleza humana. Sino que la única e indispensable precondition para una comprensión de la naturaleza humana es el hecho de la revelación de Dios, de Si mismo, el hombre Jesús. ⁷²

Barth utiliza los términos de cosmología y metafísica para describir la relación entre Dios y la humanidad en la arena de la historia mundial (*Weltgeschichte*) que envuelven las interrelaciones de un lado y de otro lado de la dimensión de realidad. A partir de esta base, Barth apela a la negación y describe la relación entre humanidad y el Dios que es el santo Otro y la actividad de la imperceptible y a histórica (*Urgeschichte*). ⁷³

⁷¹ Ibid. p. 14.

⁷² Ibid. p.15.

⁷³ "Originalmente, argumenta Barth, se trata de hechos que determinan el ser y la acción de Dios que no se los puede reducir a enunciados sobre la vida interior del hombre. Es la frase última que parece enfurecer a Bultmann porque, dice: tradición la total incompreensión de lo que es interpretación existencial y del sentido de la existencia indicado en ella. Esta no es en absoluto la vida interior del hombre, que se puede tener ante los ojos, prescindiendo de lo distinto de ella y de los que le sale al encuentro (sea entorno, semejantes o Dios)." Alberto F Roldan. *La fe como evento existencial escatológico en el pensamiento de Rudolf Bultmann. De la filosofía de Martin Heidegger al planteamiento teológico.* p.11. Extraído de: <http://revistas.usbbog.edu.co/index.php/Franciscanum/article/viewFile/441/342> (Rescatado el 31 de Octubre de 2014, a las 18:00 Hs.)

La hermenéutica de *Cristo y Adam* se puede resumir de esta manera: una comprensión genuina del texto se concretiza cuando es comprendida a partir de la perspectiva de fe enfocada en el concreto de la revelación misma del Santo Otro Dios en la persona de Jesucristo. Según Paul Henry, la revelación de Dios no es la historicidad (*historische*) de Jesús pero la histórica (*geschichtliche*) de Jesús que es la encarnación de Dios, y quien es particularmente humano en relación con Dios. Concretamente es el mundo de Dios y el mundo de la humanidad juntándose en un lugar específico.⁷⁴

Rudolf Bultmann y Karl Barth: el debate dialéctico.

El debate entre Rudolf Butlmann y Karl Barth comienza alrededor de 1920 y continúa hacia finales de 1960. Sin embargo los años decisivos que forjan este debate se desarrollan en los la década del 20.⁷⁵ Tanto Bultmann como Barth fueron alumnos de Wilhelm Herrmann y el punto de encuentro que relaciona a ambos teólogos es la teología dialéctica⁷⁶. Es por ello que en este apartado utilizamos como referente de debate la influencia de Herrmann como precursor de la dialéctica entre ambas posturas.⁷⁷

Herrmann entendía a la teología como praxis y no como una posibilidad teórica. La teología según él, no está interesada en posibilidades teóricas, en presuposiciones

⁷⁴ David Paul Henry. *The early development of the hermeneutic of Karl Barth as evidenced by his appropriation of Romans 5:12-21*. USA, Mercer University Press, 1985. p. 200.

⁷⁵ “La orientación común de estos teólogos se manifestó por primera vez en el año 1921 y 1922. En estos año aparecieron: *Die refugiáse Entscheidung*, de Gogarten; *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*, de Emil Brunner; *Dostoievski*; y la segunda edición de *Römer brief*, de Karl Barth, que Bultmann acogió favorablemente. Durante el otoño de 1922, Barth, Gogarten y Thurneysen, con G. Merz como director, fundaron la revista *Zwischen den Zeiten*, que sería el órgano de su trabajo común y en la que también colaboraban Brunner y Bultmann. Al círculo así formado un espectador le dio, este mismo año, el nombre de tal.” Extraído de: <http://www.mercaba.org/Mundi/2/dialectica2.htm>. (Rescatado el 4 de Octubre de 2014 a las 14:00 Hs).

⁷⁶ “La teología dialéctica se entiende por el estudio de las tensiones resueltas y no resueltas entre aspectos teológicos contradictorios, como por ejemplo: Dios oculto y Dios revelado, Ley y evangelio, juicio de Dios y gracia, etc. Como representante de este movimiento intelectual, Willhelm Herrmann no busca definir los conceptos, sino que llegando a los puntos de quiebre, no busca reconciliarlos sino articularlos los conceptos contradictorios.” Christophe Chalamet. *Dialectical theologians: Wilhelm Herrmann, Karl Barth and Rudolph Bultmann*. Zürich Ed. Theologischer Verlag Zürich, 2005. p. 11.

⁷⁷ El intercambio de cartas entre Bart y Bultmann es una reveladora pieza de teología histórica, pues en su superficie refleja dos trayectorias conflictivas entre sí del trabajo de la teología dialéctica de Herrmann. Kenneth Oakes. *Karl Barth on Theology and Philosophy*. United Kingdom, Oxford University Press, 2012. p. 122.

de datos a priori, sino en la vida concreta del individuo y su encuentro concreto con la revelación de Dios. Como Hermann, Barth establece que la fe es un objeto externo. No hay un Cristo en *sí mismo*, pero hay un Cristo *fuera de nosotros* así como *en nosotros*.

La dimensión objetiva, de todas maneras, es simplemente interpretada desde el punto de vista de la fe y en su relación con el sujeto humano. Es en Dios que Karl Barth encuentra la suprema tensión de todo lo existente. Por ello Barth habla de Dios como el *supremo Ser (Das Erhabene)*. Esto le permite a Karl Barth ver en la dialéctica no solo entre lo absoluto de Dios y el ser personal, pero también en el lado interno de cada uno.

¿Pero de qué manera es palpable o identificable el Ser de Dios? Es posible, porque Dios se revela a nosotros a través de la experiencia religiosa. Esta experiencia ofrece una personalidad auténtica. Para el autor Christophe Chalamet, el creyente, con su consciencia buscando expresiones y símbolos, viene lógicamente a hablar sobre Dios como un ser personal a través de Jesucristo.⁷⁸

La gran proximidad entre los dos teólogos tiene que ver con el uso de la dialéctica de lo revelado con lo no revelado. Por ello difieren en la orientación que le dan a lo dialéctico. Esas orientaciones responden a preceptos de sus respectivos trasfondos: Bultmann es luterano y Barth es reformado.

En los comienzos de 1925 y como resultado de su contacto con Martin Heidegger, Bultmann desarrolla su propio sistema interpretativo de un camino de la religión dejando de lado su connotación moral. El tema de la historicidad de nuestra existencia (*Die Geschichlichkeit das Daseins*), quien no fue ignorada por Herrmann pero que no fue plenamente desarrollada. El interés de la historicidad de nuestra existencia desarrollada a través de nuestras objetivaciones, en orden de hallar del hombre en su existencia, como alguien que está llamado a tomar

⁷⁸ Christophe Chalamet. *Dialectical theologians: Wilhelm Herrmann, Karl Barth and Rudolph Bultmann*. Zürich, Ed. Theologischer Verlag Zürich, 2005. p. 77.

decisiones. Bultmann escribió que el ser del hombre es siempre un ser en el momento, un ser en el concreto (*Jeweiligkeit*).⁷⁹

Pero Barth se mueve más allá de este aspecto dejando de lado cualquier aislamiento del evangelio acorde a la ley. De acuerdo a sus identidades Bultmann hace el planteo acorde a su trasfondo luterano proyectando con el pie izquierdo a la ley mientras que Barth lo hace con el pie derecho.

El modelo teológico de estos dos teólogos es consecuencia directa de su comprensión particular de la materia teológica. Para Bultmann, la materia de estudio fue la existencia humana determinada por Dios, en otras palabras la existencia en fe. Su modelo fue en correspondencia con su convicción que la ley precede al evangelio. Pero Barth, la única materia de estudio es la Palabra de Dios. En 1920, Barth fue muy crítico del movimiento denominado “renacimiento Kierkegaardiano” advirtiendo que esta influencia estaba desplazando a los teólogos de su objetivo principal.

Barth no aceptó la posibilidad de que la realidad de la Palabra de Dios sea puesta al mismo nivel que la realidad de la existencia humana, como si el teólogo debería moverse a un segundo objeto de estudio (*Gegenstand*).

En orden de resolver este dilema, se puede decir que la teología en general incluye desde el principio, y desde cada punto de vista, el problema de la ética humana. Entonces estudiando ese único y verdadero objeto, llamado la Palabra de Dios, el teólogo nunca debe perder de vista la existencia humana siempre abordándola desde la Palabra de Dios.

Por ello, según Barth, la filosofía existencialista de Heidegger se diferencia de la teología pues se va del hilo conductor que propone la teología sistemática. Por un lado, la pasión por la palabra de Dios tiende a menospreciar el tema del problema

⁷⁹ “*Jeweiligkeit*, *Verweilen*, *Weile*. El neologismo *Jeweiligkeit* se acuña desde el adjetivo *jeweilig*, que normalmente significa pertinencia, predominante, o de un tiempo en particular, de traduce mas como lo correspondiente a un tiempo en particular (*weilig*.)” Martin Heidegger. *Ontology; The Hermeneutics of Facticity*. Indiana University Press. 1999. p. 108.

hermenéutico y por el otro lado, el interés por el problema hermenéutico parece poner en peligro lo que se dice de la Palabra de Dios.⁸⁰

Es común para ambos, la tendencia de superar el dualismo de lo histórico y de la teología sistemática. También la oposición de lo histórico con lo psicológico. Y finalmente en no volver a considerar la hermenéutica sacra y la hermenéutica profana. Resumiendo el debate entre Karl Barth y Rudolf Bultmann, los argumentos no son posibles de hilvanar: Barth apela a la fe, la autoridad de la Palabra y el dogma, que en su comprensión excluye la posibilidad de cualquier asistencia de la filosofía. De esta manera se puede resumir la fórmula barthiana como una teología de la existencia ligada a la Palabra de Dios y la fórmula dogmática de la Iglesia Universal.

Para Bultmann, existencia en pecado, en el *no*, es nuestra concreta existencia que es compartida universalmente. Aquí expresa su propia interpretación de la ética de Herrmann⁸¹. La teoría formal de Heidegger de las estructuras del ser humano, en el nivel ontológico, es válido para la teología, porque no está interesado únicamente en la justificación por Dios, sino también en el natural Dasein del sí mismo. Chalemet explica que en fe, el hombre no deja de ser hombre pues permanece pecador, aunque al mismo tiempo es justificado por Dios. Si las estructuras formales del hombre son dejadas de lado cuando un hombre cree, si el hombre no se transforma en algo así como un ángel, entonces la filosofía concerniente a la ontología debe ser materia de estudio del teólogo.⁸²

Aquí Bultmann denomina como (*Sachkritik*) al modo de ver la hermenéutica, es decir un crítica en el sentido del objeto en cuestión. De esta manera lo concerniente al lenguaje emerge en la discusión hermenéutica primeramente en

⁸⁰ "Bultmann concuerda con Barth que es correcto el hecho de que la dogmática no tenga nada que hacer con la filosofía pues es sistemática; pero es también correcto que debe aprender de la filosofía como una autocrítica ontológica." Kenneth Oakes. *Karl Barth on Theology and Philosophy*. United Kingdom, Oxford University Press, 2012. p. 123.

⁸¹ "Bultmann critica a Barth el hecho de que falló al no entrar en debate con la filosofía moderna y que ingenuamente adoptó la vieja ontología patrística y la dogmática escolástica. Es aquí que Bultmann es el alumno más consistente de Herrmann, dado que uno de los ejercicios de la teología en Herrmann es distinguir la fe o la religión de su antigua herencia metafísica." Ibid p. 122.

⁸² Christophe Chalameit. *Dialectical theologians: Wilhelm Herrmann, Karl Barth and Rudolph Bultmann*. Zürich, Ed. Theologischer Verlag, 2005. p. 253.

el contexto del (*Sachkritik*), allí donde el lenguaje no distorsiona la naturaleza de la comprensión.⁸³

Este debate va a tener una gran influencia en Gerhard Ebeling, quien lo asume como aporte dialéctico: de Karl Barth recibe el convencimiento apasionado de que en el principio de todo ha de encontrarse siempre la palabra de Dios, como lugar de surgimiento y juicio de la realidad: del mismo Barth depende el ritmo trinitario de su obra, enraizado en la certeza de la allendidad de un Dios que, siendo trinidad de vida, fundamenta y sostiene el camino de salvación de los hombres. Para Xavier Picassa la línea de Bultmann busca encauzar la energía de la teología para lograr que la revelación de Dios en Cristo acceda a la palabra, se haga voz que pueda ser oída y se oiga de hecho dentro de la realidad concreta de este mundo.⁸⁴

Gerhard Ebeling y la respuesta luterana al debate hermenéutico

Gerhard Ebeling nació el 6 de Julio de 1912 en Berlín y murió el 30 de Setiembre de 2001 en Zurich. Aunque su nombre no resuene entre los más destacados de su época es considerado un teólogo notable en el ámbito de la hermenéutica y la predicación que ha dejado el siglo veinte. Como teólogo luterano y como teólogo sistemático, la profundidad y la amplitud de Ebeling en su logro académico, su pasión por su oficio pastoral, y su integridad personal han hecho de él una figura importante en tiempos eclipsados por la el crecimiento de la tecnología, el caos histórico en el contexto de las transformaciones sociales de mediados de siglo 20, y la inhumanidad de la refinada política que dejaba mucho que desear en ámbitos religiosos. Como bien plantea Mark Menacher fue parte de discusiones con teólogos y políticos de distintos sectores, sin embargo y a pesar de ello no dejó de incomodar a personas de su propio ámbito, particularmente a los ecumenistas luteranos.⁸⁵

⁸³ James Robinson. *New frontiers in theology: Discussions among continental and American Theologians*. New York. Harper & Row, publishers, 1964. p. 32.

⁸⁴ Pikaza Xavier. *Hermenéutica y Dogmática: la dogmática de Gerhard Ebeling*. España. Editorial Universidad de Salamanca, 1980. p. 393.

⁸⁵ Mark D. Menacher. *Twentieth-Century Lutheran Theologians*. USA, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. USA, 2013. p. 307.

Su carrera de formación teológica se puede resumir en tres etapas. Un periodo temprano en el cual ganó una reputación como brillante estudiante luterano con su trabajo sobre la teología de Lutero y su impacto en la predicación; un período intermedio, en el cual sus escritos tienden a tener una orientación más liberal, y finalmente su período de madurez, en la cual retorna a una posición más tradicional y de confesión luterana.

La primera etapa de formación académica comienza en la Universidad Phillips de Marburg⁸⁶ donde recibe la tutoría del Padre Wilhelm Maurer y decide comenzar sus estudios teológicos sobre Martin Lutero⁸⁷. Posteriormente recibe la docencia de Rudolf Bultmann y logra especializarse en teología, hermenéutica y los principios de la enseñanza. Según las investigaciones de Albrecht Beutel, es en este período que logra combinar la formación recibida de Maurer y Bultmann, permitiéndole a partir de 1950, consolidarse no sólo como investigador de Lutero, sino también como especialista en los complementos hermenéuticos y filosóficos en referencia al reformador. El fruto de esta etapa es el reconocido trabajo (*Luthers evangelische Evangelienauslegung*)⁸⁸, el cual logra abrirse camino en la predicación luterana tomando como base la hermenéutica de su tiempo.

Como segunda etapa puede considerarse su formación en Berlín, bajo la tutela de Dietrich Bonhoeffer y el seminario de la Iglesia confesional.⁸⁹ En este tiempo

⁸⁶ El 23 de Abril de 1930 Ebeling se matricula como estudiante de teología. Albrecht Beutel. *Gerhard Ebeling: Eine Biographie*. Tübingen, Mohr Siebek, 2012. p. 11.

⁸⁷ "Ebeling usualmente refleja sus nociones teológicas citando a Lutero "Solo la experiencia hace a un teólogo". Y avanzando un poco más, Lutero dice "uno se vuelve un teólogo a través de la vida, inclusive a través de la muerte y la experiencia de la condenación, más allá que un simple aprendizaje, lectura o especulación. La vida de la fe, llena de adversidad y confrontada por la indiferencia, es una existencia contenciosa. En otras palabras, y según Ebeling, Jesucristo no vino al mundo como un evangelio personal, sin encarnación y subsecuente crucifixión, de la misma manera Cristo no puede venir en Palabra al mundo sin la propia experiencia del creyente visto como una teología existencial." Mark D. Menacher. *Twentieth-Century Lutheran Theologians*. USA, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. USA, 2013. p. 310.

⁸⁸ "En este trabajo el objetivo principal es buscar una predicación que no responda solo a una inquietud del protestantismo tradicional, sino ir radicalmente a las raíces evangélicas de Lutero, brindando soluciones al contexto social." Gerhard Ebeling. *Evangelische Evangelienauslegung: eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. Tübingen, Mohr Siebek, 1991. p. 9.

⁸⁹ "En Octubre de 1934 comienza su obra de vicario al lado del destacado Dietrich Bonhoeffer y su seminario de Finkenbalde de la Iglesia Confesional." Eberhard Jüngel. *Doctor Ecclesiae, Zum tode des Theologen Gerhard Ebeling*. Extraído de:

comienza a ejercer como vicario y es aquí donde toma contacto con realidades de una sociedad convulsionada. En general podemos decir que en su formación y en su obra confluyen tres factores decisivos: la tradición de la teología dialéctica, el peso de la filosofía heideggeriana⁹⁰ y la urgencia de la situación eclesial.

La tercera etapa de su etapa formativa la podemos encuadrar en el contexto de la universidad de Zúrich, lugar en el cual finaliza su doctorado retomando los ingredientes de realidad y palabra como factores decisivos en la teología contemporánea⁹¹. De esta manera Ebeling recupera la dimensión de la experiencia para la teología. En 1938 culmina su disertación y es publicada en 1942, bajo el título de (*Evangelische Evangelienauslegung*).⁹²

Ebeling desarrolla su aporte siempre basándose en la fe en Dios, para luego explayarse acerca de Dios, la palabra, y el hombre. El teólogo muestra como la palabra ha sido robada de contenido cristiano transformándose en una palabra neutro religiosa, buscando en Pablo y Lutero un nuevo giro radical. De esta manera encuentra en Lutero la base para la interpretación del primer mandamiento en el largo catecismo, la fe como aferrarse a Dios.⁹³

<http://www.kirchen.ch/pressespiegel/nzz/2001100265.pdf> (rescatado el 12 de Agosto de 2015 a las 8:00 Hs)

⁹⁰ "Dentro de su opción teológica, Ebeling tiene que actuar como filósofo. Solo así puede moverse, y se mueve de hecho, en gesto de profunda maestría, por los campos de la investigación antropológica. Toda su obra constituye un gran estudio sobre la realidad del hombre como palabra, en una línea que comienza siendo matización: solo así puede unir revelación y religión, presencia de Dios y experiencia humana, trascendencia del Espíritu Santo e inmanencia del espíritu del hombre." Pikaza Xavier. *Hermenéutica y Dogmática: la dogmática de Gerhard Ebeling*. Revista diálogo ecuménico. España, Editorial Universidad de Salamanca, 1980. p. 394.

⁹¹ "Originalmente el tutor de Ebeling fue Emmil Brunner, pero como este no tenía interés en el factor histórico de la investigación, termino cubierto por su discípulo, Fritz Blanke." Mark Mattes, *Twentieth Century Lutheran Theologians*. Göttingen, GmbH, 2013. p. 312.

⁹² "Esta obra refleja la impronta teológica de la teología dialéctica y la lucha de la Iglesia de la Confesión. Sin embargo, el libro es considerado un gran avance en su trabajo los fundamentos de la investigación Lutero. Al mismo tiempo, el trabajo está ampliamente orientado a las principales líneas de desarrollo hermenéutico de Lutero y el contexto general teológica de lo que nos enfrenta en su interpretación Evangelios." Gerhard Ebeling. *Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. Tübingen, Mohr Siebek, 1991. p. 3.

⁹³ Lowell C Green. *A Review Article: Dogmatik des Christliches Glaubens*. En revista Concordia theological Quartely. Enero 1988.volumen 52 Numero 1. p. 54

Aportes conceptuales relevantes de Ebeling

Para Patricio Muñoz, la vida de Gerhard Ebeling puede resumirse en tres estadios de aporte que salen a la luz en sus conferencias y publicaciones. Y por otro lado el planteo del problema pastoral en las comunidades de fe luteranas y su diálogo con teólogos dialecticos. Veamos cuales son los tres primeros aportes y después analizamos la problemática pastoral de vivir el evangelio.

1 - En el año 1959 dicta su conferencia Palabra de Dios y hermenéutica, uno de los aportes más importantes de Ebeling, en la que presentaba los primeros indicios de un programa de teología hermenéutica. Para Ebeling la hermenéutica en teología no puede limitarse a métodos de exégesis, aunque etimológicamente signifique lo mismo que exégesis, sino que debe expresar una tarea de toda la teología. Por esto es que para Ebeling la hermenéutica teológica se considera como doctrina de la palabra de Dios y se vuelve necesaria cuando la sola palabra ya no sirve para comprender, porque se ve alterada y distorsionada.

Este modo de ver la palabra que tiene Ebeling, demuestra la influencia del pensamiento del segundo Heidegger que aunque también fue introducida por Fuchs como lenguaje de la fe o acontecimiento del lenguaje. Ebeling es más fiel a la tradición de la reforma y habla generalmente de palabra de Dios, de acontecimiento de la palabra y define la hermenéutica teológica como doctrina de la palabra de Dios.

2 – En las clases que dictó en Zurich, entre 1958 y 1959 y que titulaba La esencia de la fe cristiana, acusaba una suerte de doble discurso: el discurso eclesial y el discurso secular, que van cada uno por su camino y se ignoran mutuamente. Por eso él definiría lo que llama “el nacimiento de un nuevo lenguaje”. Ebeling denunciaba la falta de vigor de una cierto tipo de predicación. Decía que: Contra la degeneración del discurso de la fe en una piadosa jerga que ya no es capaz de controlarse a sí misma, sería oportuno purificar el templo a golpes de látigo, para suplir la verdadera necesidad del hombre.

3 – Teología y anuncio de 1962, es en realidad una fuerte discusión con su maestro, Rudolf Bultmann. Ebeling acepta de Bultmann la desmitificación y la interpretación existencial, aunque las orienta hacia un sentido lingüístico. De esto dice: en mi opinión, este concepto de interpretación existencial puede tener su significado y su utilidad si pone de manifiesto que la existencia es existencia a través de la palabra y en la palabra. Entonces interpretación existencial significaría: interpretación del texto en relación al acontecimiento de la palabra.⁹⁴

Richard Lischer resume que la motivación de Ebeling consiste en la predicación. Continuando el fundamento conceptual de Bultmann, la principal preocupación de Ebeling es la comunicación de un mensaje contextualizado. Siguiendo a Bonhoeffer, el otro objetivo de Ebeling es traducir el lenguaje bíblico a un idioma no religioso, palpable para el mundo de hoy. Y como Lutero, está preocupado por la efectividad de la Palabra de Dios para iluminar, dirigir y transformar vidas humanas. Es por ello que el término “Nueva hermenéutica” este asociado directamente con la escuela de pensamiento de Gerhard Ebeling.⁹⁵

Esta escuela denominada Nueva Hermenéutica surge como un trabajo en conjunto y solidario con colegas del ámbito teológico, entre los que se destacan Manfred Mezger y Ernst Fuchs. Sin embargo es con este último que desarrollara la materia de la Nueva Hermenéutica.

Los institutos de la Nueva Hermenéutica y la colaboración entre Gerhard Ebeling y Ernst Fuchs.

El principal objetivo de la empresa de Ebeling y Fuchs era re ajustar el programa de desmitologización propuesto por Bultmann. Ambos comparten la misión de dar respuestas a un tiempo post Bultmanniano de la teología alemana. Según los datos que recaba James Robinson, en 1962 la Universidad de Zurich crea el *Institut für Hermeneutik* bajo la dirección de Gerhard Ebeling, y en 1963 un instituto similar es fundado en la Universidad de Marburgo, dirigida esta por Ernst

⁹⁴ Patricio Moya Muñoz. *Gerhard Ebeling: la hermenéutica como doctrina de la palabra de Dios*. Extraído de: <http://es.scribd.com/doc/20786030/GERHARD-EBELING> (rescatado el 29 de Setiembre de 2014 a las 21:22 hs).

⁹⁵ Richard Lischer. *The company of preachers: Wisdom on Preaching, Augustine to the present*. Grand rapids, Michigan: Eardmann. 2002. p. 204

Fuchs. Juntos con su amigo Manfred Mezger, profesor de homilética de Mainz, fundan una serie de monografías tituladas *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*.⁹⁶

En su investigación histórica Maurizio Ferraris que el fenómeno de la nueva hermenéutica comienza a tener lugar hacia la mitad de los años cincuenta, por obra principalmente de Ernst Fuchs, que en 1954 publica su obra denominada *Hermenutik* y, cinco años más tarde, el *volumen Zum hermenutischen Problem in der Theologie*. Sin embargo la asociación entre Fuchs y Ebeling produjo la fundación de los respectivos institutos de hermenéutica.⁹⁷

El peso que tiene esta escuela como punto de contacto entre grandes intelectuales de la época es notable. Tanto así que, por ejemplo, Ricoeur se siente a gusto con la nueva teoría de la interpretación desarrollada en solidaridad con Ernst Fuchs, otro pilar de la escuela de pensamiento de la Nueva Hermenéutica. Para Ricoeur, Gerhard Ebeling es considerado un hermeneuta Postbultmanniano de lo que más ha llamado la atención en círculos intelectuales.⁹⁸

Anteriormente, ya Gadamer había reconocido que las consecuencias teológicas de su propia filosofía hermenéutica⁹⁹ se aproximaban a las tesis de Ebeling y Fuchs. De Hecho, ambos pueden ser considerados como los continuadores de la aproximación fenomenológica y esencialmente heideggeriana de Gadamer a la hermenéutica. Este comenta su vínculo con los promotores de la Nueva

⁹⁶ James Robinson. *New frontiers in theology: Discussions among continental and American Theologians*. New York. Harper & Row, publishers, 1964. p. 40.

⁹⁷ Maurizio Ferraris. *Historia de la hermenéutica*. Madrid. Editorial Akal, 2000. p. 261.

⁹⁸ "Ebeling, nota Ricoeur, descubrió el apuntalamiento hermenéutico de la iglesia histórica recurriendo a Lutero y la Reforma en sus lecturas bíblicas. Asimismo, Ebeling radicaliza el sentido histórico de la Reforma, desde sus comienzos, lo que Ricoeur denomina como "revolución exegética". Michael Sohn, *Paul Ricoeur and the renewal of Christian tradition*. p. 18. Extraído en: <http://cas.uchicago.edu/workshops/religionethics/files/2012/03/Presentation-Chicago-Religion-and-Ethics-Workshop.pdf> Revisado 10/10 (Rescatado el 28 de Octubre de 2014 a las 11:40)

⁹⁹ "En la introducción a su trabajo más importante *Verdad y Método*, Gadamer deja claro que no busca desarrollar un método de comprensión para las ciencias humanas. El busca desarrollar un método para comprender (verstehen) como el camino del Ser del Dasein. El análisis temporal de Heidegger del Dasein nos ha demostrado, dice el, que la comprensión no es solamente uno camino posible entre unos sujetos y otros, pero es el modo del Ser del Dasein mismo." Eugene Thomas Long. *Twentieths Century Western Philosophy of Religion 1900-2000*. Dordrecht, Kluwer academic Publishers, 2003. p. 425.

Hermenéutica con estas palabras: La superación del historicismo por la hermenéutica, a la que están consagradas mis investigaciones en su totalidad, tiene consecuencias teológicas decisivas que me parecen acercarse a las tesis de E Fuchs y G Ebeling.¹⁰⁰

La Nueva Hermenéutica como herramienta de la fe cristiana.

En el siguiente apartado analizamos el aporte teórico y la descarga práctica de la Nueva Hermenéutica, siguiendo de cerca la línea conceptual de Gerhard Ebeling.

Partiendo de la perspectiva del Segundo Heidegger, la Nueva hermenéutica, abandona el trascendentalismo de la analítica del Dasein y excluye el proyecto de una crítica realista que verse sobre la misma cosa y de una desmitificación de la envoltura lingüística, para concentrar su propia atención precisamente en el lenguaje como esencia de la experiencia religiosa. La revelación y la fe se conciben como acontecer de la palabra (*Wortgeschehen*) y como acontecimiento de la palabra (*Sprachereignis*).¹⁰¹

Según Ebeling, la tarea de la Nueva Hermenéutica no radica en insistir sobre una determinada interpretación que nos haya sido dada, sino en insistir en la nunca acabada interpretación del evangelio. La auténtica fe cristiana no está fijada en formulas del pasado, sino que debe, una y otra vez, buscarse y reencontrarse en lo que Fuchs ha denominado *el acontecimiento del lenguaje* y Ebeling *el acontecimiento de la Palabra*, en el que la fe nuevamente se vuelve *lenguaje* e ilumina nuestra realidad presente.

A diferencia de Bultmann, Ebeling y Fuchs intentan volver atrás al Jesús real de la historia para mostrar que la personalidad apropiada y auténtica existencia sirve como testimonio de vida. Ellos creen que esto es posible porque la naturaleza del lenguaje se lo permite. Si Bultmann cree que el significado de la auténtica existencia se diluye en la mitología de los evangelios, Ebeling y Fuchs creen que la auto comprensión de Jesús como persona de fe se diluye en el

¹⁰⁰ Hans Georg Gadamer. *Verdad y Método*. Vol. I. Salamanca. Editorial Sígueme, 2001. p. 402.

¹⁰¹ James Robinson. *New frontiers in theology: Discussions among continental and American Theologians*. New York. Harper & Row, publishers, 1964. p. 63.

texto. De esta manera ellos creen que es posible descubrir en un sentido limitado quien fue realmente Jesús.¹⁰²

Con todo, debemos precisar ahora con mayor detalle las relaciones entre Bultmann y la nueva hermenéutica, para lo cual recurrimos a un fragmento de Gerhard Ebeling extraído de su libro *la esencia de la fe cristiana*:

La predicación cristiana es hoy en día una tarea tremendamente difícil. Esto se debe, aunque el momento presente actúa como un lenguaje extraño. Se comprenden, ciertamente, cada una de las palabras y frases sueltas. Hasta nos resulta tan familiar que apenas pensamos en ellas o, en todo caso, no nos causa asombro ni nos hacen reflexionar. Es posible que se tenga este hecho como un criterio de la recta fe. Pero seguimos sin comprender lo que eso dice realmente de la realidad que nos rodea y atañe. Ahora bien, sería totalmente falso decir: lo que la fe es en sí y por sí ciertamente se ha comprendido; sólo faltaría ahora establecer además la relación que mantiene respecto de la realidad presente. Más bien, el que nuestra realidad se vea afectada es el criterio para comprender en que consiste la fe. Puesto que en ella se trata únicamente de esta realidad nuestra. Nosotros, en cambio, nos hemos acostumbrado a que la predicación cristiana hable de otra realidad distinta a la nuestra, para luego, en el mejor de los casos, buscar relaciones que no dejan de ser complementarias.¹⁰³

Los cristianos se han hecho a la existencia de dos ámbitos (*Räumen*), el de la Iglesia y el del mundo¹⁰⁴. Nos hemos acostumbrado a enfrentar dos lenguajes, el

¹⁰² Laurence Wood. *Theology as History and Hermeneutics*. Lexington. Emeth Press, 2005. p. 116.

¹⁰³ Gerhard Ebeling. *La esencia de la fe cristiana*. Madrid. Editorial Marova – Fontanella, 1974. p. 105.

¹⁰⁴ “El mundo es así, un plexo de “fenómenos de sentidos”, de modos de ser que hacen acto de presencia en el hábitat sintiente de la subjetividad. El retroceso al mundo de la vida y su pareja ontología del sentido se han revelado, desde la aurora del siglo, como principios dinamizadores que, de forma asombrosamente plástica, se modulan a través de múltiples investiduras, al precio, sin embargo, de una profundización en la que se aceleran lo que podríamos caracterizar como mundanización. Si la fenomenología que promovió Husserl arraigó la comprensión del ser en la esfera intramundana del sujeto, la fenomenología posidealista y existencial exacerbó esa especie de regreso a la tierra de la vida. Aunque con matices diversos, tanto la ontología fundamental de Heidegger como la fenomenología de la carne de Merleau-Ponty, contribuyeron a una desfundamentación del sujeto y a una eventualización del sentido. El sujeto, agente del mundo de la

lenguaje cristiano con su honorable ropaje de dos milenios y el lenguaje de la realidad que nos atañe. A lo sumo, una vez, sin embargo, salta la chispa de la comprensión. Pero, con nuestra doble manera de entender el lenguaje, nos falta la gran labor de traducción. Ciertamente, no hace falta subrayar expresamente que se trata de un problema mucho más profundo, y que no podemos abordarlo con un empréstito barato del lenguaje de la predicación, utilizando una jerga moderna según la época. No se trata de poder comprender cada una de las palabras aisladas, sino de comprender la palabra a secas. No se trata de medios idiomáticos, sino de una nueva formulación idiomática.¹⁰⁵

Comentemos brevemente la significación y el sentido del fragmento propuesto en tres puntos:

1. Brota claramente de este pasaje un tema de Ebeling comparte con Bultmann: el tema de la fe y la comprensión. Para Ebeling, ciertamente, la fe es una comprensión de sí mismo y del mundo, con convicción: una comprensión de la realidad, a la luz de la Palabra de la proclamación. En consecuencia cualquier esfuerzo que tienda a separar comprensión y fe, o a confundir la falta de comprensión como un ingrediente de la fe (como el “creo aunque sea absurdo” de Tertuliano), o peor aún, el que “por la fe” se rehúsa a comprender, es deudor de una religiosidad excesiva y deformadora. Una fe que evita la cuestión de la comprensión no es una verdadera fe.¹⁰⁶

Así pues la fe no puede ser concebida como un sacrificio de la inteligencia, ni como una aceptación de la autoridad admitida por vía de sacrificio y considerada posteriormente como la que nos dicen lo que es verdadero y de valor, sin intelección ni vínculo alguno con la realidad de la vida. La fe no consiste en

vida, se descubre ahora inmerso en una facticidad que lo trasciende y lo constituye desde un fondo previo.” Luis Saez Rueda. *La palabra Naciente, La comprensión gadameriana del lenguaje en diálogo con la filosofía analítica*. Universidad de Granada. Extraído de: <http://www.ugr.es/~lsaez/cv/Palabranaciente.pdf> (rescatado el 8 del Octubre a las 22:30)

¹⁰⁵ Gerhard Ebeling. *La esencia de la fe cristiana*. Madrid. Editorial Marova – Fontanella, 1974. p. 18.

¹⁰⁶ *Ibíd.* p. 20.

rechazar el deseo de entender lo que se cree. Aquí resulta pertinente la idea de San Agustín, según la cual una fe no razonable es nula (entendiendo que lo razonable no es lo mismo que lo racional sin más). Porque nadie puede creer en algo si no está antes convencido de que debe creerlo. Todo lo contrario, la fe es justamente una comprensión de sí mismo y del mundo, en otras palabras de la realidad, de un modo nuevo y ya no a la luz del pasado, sino a la luz del futuro, una comprensión en la cual, a la palabra fe, se agregan otras palabras clave como amor, libertad, futuro, etcétera. Estos, efectivamente, son los mismos términos, que hallamos en Bultmann.

2. Asimismo en el fragmento citado aparece con nitidez que la fe no es una recopilación de verdades atemporales que puede ser integrada a la visión “cristiana” del mundo, en función de una teología dogmática consistente nada más que un sistematizar otras verdades sobre Dios, el hombre y el mundo, la naturaleza y la historia. Efectivamente, conceptos como el “acontecimiento del lenguaje” o “acontecimiento de la palabra” empleados por Fuchs y Ebeling, nos conducen por un camino diferente. Nos muestran que la fe es una respuesta a un acontecimiento o que la fe brota en nosotros como consecuencia de un acontecimiento, o que la fe brota en nosotros en respuesta a un acontecimiento. Dicho de otra manera, como resultado de la palabra de Dios, que es un acto de Dios. Asimismo, nos indican que la fe, como respuesta a este acontecimiento, tiene una naturaleza existencial. Nada tendría que ver la fe con una colección de verdades, sino que se refiere más bien a la verdad que es Dios mismo.
3. Se sigue del pasaje citado que la principal preocupación teológica de Fuchs, así como la de Ebeling y Bultmann, se centra en el problema de la predicación del Evangelio a los hombres del mundo moderno. Hombre, como vimos, que se sienten distanciados de la mitología neo testamentaria

y que, sin embargo, sólo pueden llegar a la fe y a sí mismos a través del lenguaje.¹⁰⁷

La intrahumanidad de la Nueva Hermenéutica.

Queda sin embargo, un aspecto de la Nueva hermenéutica que no puede ser soslayado. Fuchs y Ebeling coinciden con Bonhoeffer en la concepción de la “intra-humanidad” de la fe cristiana. El ambiente o el lugar de la fe no es una realidad metafísica detrás o por encima de este mundo, ni tampoco lo es la Iglesia como institución independiente, paralela al mundo. El emplazamiento de la fe es este mundo mismo. Mundo en este contexto, significa la situación concreta del hombre actual, que se encuentra alejado de las formas tradicionales de expresión de la fe, tanto las que derivan de la metafísica como las que proceden de la mitología antigua.

El fragmento de la Esencia de la fe cristiana de Ebeling citado al principio de este apartado, expresa esta situación de manera muy iluminada. “En la fe cristiana se trata únicamente de esta realidad nuestra. Ya no es posible pensar en dos esferas, la Iglesia y el mundo. En este sentido, y basándose en una variante de cierta idea de Fichte, Ebeling ha llamado al mundo “la materia de la fe”. Aseveraciones de este tipo de igual pueden encontrarse en los escritos de Fuchs.

Ahora bien, si reflexionamos con más detenimiento los textos de Ebeling y de Fuchs, advertiremos que esta categoría de mundo parece corresponder al hombre en su situación concreta, como un individuo ante Dios (Kierkegaard, como una existencia. Este individuo ante Dios, tiene indudablemente un prójimo y el amor de Dios solo puede ser auténtico si se da en el amor al prójimo, sin embargo las circunstancias políticas y sociales que como estructuras de destrucción envuelven a este prójimo, quedan fuera de la intención del individuo, con la consecuencia de que el amor tampoco alcance aquí a configurarse política o socialmente. Dicho con otras palabras, las cuestiones planteadas por la “nueva hermenéutica”,

¹⁰⁷ Christian Casanova del Solar. *Religión, ateísmo y fe: Los aportes de Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Bultmann y otros, leídos desde Paul Ricoeur*. Santiago de Chile, Editorial Nueva Vida, 2012. p. 348.

situadas manifiestamente en la tradición del luteranismo apolítico, están de tal manera concentradas en la proclamación del Evangelio y en la situación del individuo ante Dios, que a pesar de su miramiento del mundo como esfera de la fe, no dejan espacio en éste para la realidad política y social de la fe. En esto, Fuchs y Ebeling se mantienen muy cerca de su maestro Bultmann, y con ello además la Nueva hermenéutica vuelve a su punto de partida tras el rodeo que significó la inclusión de la filosofía del segundo Heidegger y de la problemática del Jesús histórico.

La Nueva Hermenéutica y su dialogo con los teólogos dialecticos y Paul Ricoeur.

En su obra *Palabra y fe*, Ebeling argumenta que la reforma protestante trae aparejada consigo una conexión entre Palabra de Dios y hermenéutica tan fuerte que nunca antes se había alcanzado. Apelando al principio de *Sola Escritura*, los reformadores desafiaron el principio de la Iglesia Católica de defender el principio de que la revelación testificada en las Sagradas Escrituras solo puede ser correctamente interpretada a través de la tradición de la Iglesia.

Los reformadores entendieron que esa tradición no es necesaria para entender la Escritura, pues la escritura posee *Claritas*, y esta posee poder iluminante suficiente, como para iluminar todas las cosas inclusive la tradición.¹⁰⁸

El principio de los reformadores es también un principio hermenéutico. Pero este principio, no fue adecuadamente reconocido por el movimiento reformado en sí y especialmente por la ortodoxia que tiende a identificar a la escritura como la Palabra de Dios. El resultado de esto fue una exégesis encontrada por debajo de la dominación de la tradición dogmática. La tensión entre Palabra de Dios y hermenéutica continuo siendo un factor a través de la época moderna a tal punto de que la Palabra de Dios misma entro en cuestión. Esta tensión se revela en el trabajo de debate entre Karl Barth que enfatiza la Palabra de Dios y Rudolf Bultmann que enfatiza el problema hermenéutico.

¹⁰⁸ Gerhard Ebeling. *Word and Faith*. London, SCM Press, 1963. p 307.

En el debate de los teólogos dialécticos, Barth saca la unidad de la hermenéutica reclamando la validación general para la hermenéutica dictada por la Biblia. Por otro lado Bultmann acerca el problema en la teología desde puntos de vista definidos provistos por la hermenéutica general. Gerhard Ebeling encontrará en sus estudios de la nueva hermenéutica del último Heidegger y Gadamer un camino a través del cual cree resolver esta tensión.¹⁰⁹

Daniel Deegan plantea que en el trabajo de Gerhard Ebeling encontramos una apelación a Jesús como la base de la fe, similar a la propia mirada de Herrmann de la cuestión dialéctica. Ebeling declara que la fe es el despertar de nuestro encuentro con Jesús quien muestra su obediencia, autoridad y amor manifiesto con la realidad de Dios. Nuestra seguridad concerniente a Jesús como *autor y consumidor de la fe* no es el resultado de una investigación crítica pero es la expresión de nuestra libertad de creer en el Jesús como el ferviente el obediente y el humilde testimonio.¹¹⁰

Más allá de lo dicho, nos referiremos ahora al artículo denominado “Ebeling” que Ricoeur dedica al teólogo alemán en su libro *El lenguaje de la fe*¹¹¹. Ebeling, a quien Ricoeur considera como un “guía” y “el más destacado” de los teólogos del último Heidegger, será de gran importancia por el diálogo que éste abre con los estudios lingüísticos, destacando el problema de la objetividad del sentido, el cual es retomado de manera parcial (pero pionera), por la denominada “Teología de la palabra”, y por la hermenéutica posbultmanniana en general.

Nuestro autor hace notar que mientras Bultmann fue ante todo un exégeta, Ebeling es esencialmente un historiador de la Iglesia. El autor de la Esencia de la fe cristiana, trabajando sobre Lutero y sobre la Reforma, se habría percatado de que “la historia de la iglesia no es en principio, una historia de dogmas, sino la

¹⁰⁹ Eugene Thomas Long. *Twentieth Century Western Philosophy of Religion 1900-2000*. Dordrecht, Kluwer academic Publishers. 2003, p. 429.

¹¹⁰ Daniel L Deegan. *The theology of Wilhelm Herrmann: A Reassessment*. The University Chicago Press, USA, 1965, p. 87.

¹¹¹ “Este libro recoge la traducción de artículos de Ricoeur fechados en la década de los 60. Destacan entre otros: “La crítica de la religión”, “El lenguaje de la fe”, “Bultmann y Ebeling: desmitologización y reinterpretación actual del mensaje cristiano”, “lenguaje y teología de la Palabra”. Paul Ricoeur, *El lenguaje de la fe*. Editorial Megápolis. Buenos Aires, 1978. p. 78.

historia de la predicación, la historia de la interpretación de la Escritura a través de la predicación. De esta manera mientras en Bultmann el problema del lenguaje era aún un problema de segundo orden, con Ebeling el asunto del lenguaje y la palabra se sitúa en un primer orden.

En efecto, cuando Ebeling asume el tema central de la predicación como un problema del lenguaje, la problemática de esta no es ya un fenómeno aislado, sino que asumía “directamente junto con la evolución de nuestra cultura, entendida ella misma como un lenguaje”. Según esto, en nuestra cultura se da una competición de los distintos lenguajes (técnicos, culturales y de otro tipo) que a la vez conforman dicha cultura; precisamente en ella, la predicación cristiana podría operar un impacto como un lenguaje en medio de otros. Se trata, según Ricoeur, de tomar el problema del lenguaje, como el ejercicio fundamental del testimonio de la Iglesia en una cultura, comprendida ella misma como un conjunto de lenguajes.

El concepto de palabra de Dios, nos pone a nosotros en algo que sucede, hacia *el movimiento* que va desde la Sagrada Escritura al sermón. Esto para la tradición evangélica sería lo básico. Pero existen otras maneras en la que la palabra de Dios se manifiesta.¹¹²

De esta manera podemos observar los distintos lineamientos que fluye la Nueva hermenéutica, y como esta responde a la necesidad del mundo actual. En el siguiente capítulo analizamos como la nueva hermenéutica influencia a teólogos y pastores generando nuevas formas de praxis de la fe evangélica.

¹¹² James Robinson. *New frontiers in theology*. New York, Harper & Row, publishers, 1964. p. 78.

Capítulo III El acontecimiento de la palabra y su aporte a la hermenéutica en Latinoamérica.

En el mundo contemporáneo de hoy debemos reconocer que en praxis comunitaria los predicadores de Latinoamérica han tomado las herramientas del paradigma denominado Nueva hermenéutica, dada la practicidad y la utilidad para responder efectivamente a las necesidades del contexto social.

Cuarenta años después de la concepción, las claves inductivas y narrativas y el enfoque relacionado con la experiencia que vertió la Nueva Hermenéutica es un ingrediente común en los pulpitos de las congregaciones actuales. Por ello en este capítulo tenemos como objetivo desarrollar de qué manera la Nueva Homilética hizo recepción del aporte teológico de la Nueva Hermenéutica y como este movimiento repercutió primero en América del Norte y luego en Latinoamérica, a través del pueblo hispano.

La asimilación del acontecimiento de la palabra por la nueva homilética.

Según los estudios de Park, el movimiento de la Nueva Homilética surge alrededor de 1970 en la región de América del Norte. Este movimiento cambia radicalmente la manera de presentar la predicación y la manera de ser expuesta en las congregaciones cristianas buscando generar una nueva propuesta frente a la Homilética Clásica¹¹³, predominante en las congregaciones protestantes y la

¹¹³ El clasiqúisimo de la homilética representa la herencia del pacto de paz de Augsburgo, ajustando el estilo protestante a la línea católica, para poder convivir entre religiones."Entre los teóricos continentales. Erasmo, Melanchton, Hiperus de Marburgo y Bartolomeo Keekerman se asume la relevancia de la importancia de la retorica clásica y las categorías clásicas de las oratoria (judicial, demostrativa, deliberativa) son en definitiva parte importante del sermón. Pero hoy por hoy, el predicador debe interpretar las cuestiones espirituales dadas por Dios, entendiendo que los

Oratoria Sagrada presente en las comunidades católicas.¹¹⁴ La Nueva Homilética presenta una alternativa metodología inductiva que busca solucionar problemas de la congregación activando y comprometiendo al oyente.¹¹⁵

Cuando hablamos de sermón y de qué manera se estructuran, se nos viene a la mente una manera deductiva de desarrollar un tema seleccionado que se quiere impartir a la congregación. Según este enfoque entendemos a la predicación en general como tópica, textual y expositiva, compuesta por una estructura de tres puntos y la conclusión. La construcción de los sermones clásicos responden a la luz de la retórica clásica, que obedece a una organización deductiva muy bien trazada en la que las diferentes partes del texto se relacionan entre sí constituyendo unidades cada vez mayores que contienen el máximo significado y transmiten una información completa.¹¹⁶

Sin embargo la modalidad clásica de hacer el sermón era la vocera de una filosofía eclesial que comenzaba a entrar en crisis en los albores del siglo veinte, no solo en América del norte sino también Europa¹¹⁷. Ya en la década los sesenta,

sermones no siguen el concepto de las categorías clásicas.” James S. Baumlin. *Theologies of Language in English Renaissance Literature: Reading Shakespeare, Donne, and Milton*. Lexington books. Plymouth, 2012. p. 160.

¹¹⁴ La homilética que se acuña en la cuna católica está estrechamente relacionada con la contrarreforma, es decir, con un fuerte ingrediente proveniente del S XVII, con un alto poder civilizatorio e ideológico. “La cultura, que actúa como envolvente de la actitud vital del hombre, se define en el barroco masivo, urbano y conservador. Estos cuatro adjetivos nos indican la importancia que pueden llegar a tener predicadores actuando al servicio del orden establecido para mantener inalterable la adhesión al sistema frente a cualquier quebranto proveniente de la novedad. El pulpito se muestra la cátedra más influyente en medio de una masa inculta. Los sermones constituían un excelente medio de propaganda y comunicación en una época en que la letra escrita era privilegio de unos pocos. Las predicaciones resultan, sin duda, durante este siglo el instrumento más eficaz no sólo de cristianización sino también de culturalización y fortalecimiento de las mentalidades, modelo de moral al que debían ajustarse todos los hombres.” Miguel Ángel Núñez Beltrán. *La oratoria sagrada de la época del barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del Siglo XVII*. Editorial Fundación Focus-Abengoa, Sevilla. 2000, p. 36

¹¹⁵ Ricardo Park. *El método de la predicación nueva*. Extraído de: http://www.homiletic.org/espana/eleventh_espana_doc.html (Recuperado el 29 de Octubre a las 10:23 Hs). p 1.

¹¹⁶ Miriam Torres Villar. *La construcción de sermones religiosos: un precedente en la lingüística del texto*. Extraído de: http://filcat.uab.cat/ct/XXIVAJL/Interlinguistica/Encuentro%20XXIV/Torres_Villar_REVF.pdf (rescatado el 29 de Octubre de 2014 a las 10:38 Hs). p. 1.

¹¹⁷ “En el período de desilusión que siguió el entusiasmo de la Gran Guerra, Barth cuestiona no solo la teología, la ética y la exégesis en la cual estuvo inmerso, sino también la homilética de la

la vida religiosa, cultural y social de América del Norte comenzaba a tener cambios radicales. La declinación del denominacionalismo y el surgimiento de grupos independientes de fe, motivaron una polarización entre los liberales religiosos y los conservadores.¹¹⁸ Dan Ottoni analiza la situación del siglo 20 y concluye como la guerra de Vietnam, la ansiedad del conflicto nuclear, la injusticia racial y sexual y el llamado a la lucha por los derechos humanos, entre otros factores históricos, transformaron la sociedad en uno de los desafíos que deben enfrentar los líderes religiosos. El rol de la autoridad del clero se ve desafiado al ver decrecer sus congregaciones y es por ello que la necesidad de una nueva forma de presentar el sermón se hace más que evidente.¹¹⁹

La Nueva Homilética de Fred Craddock como asimilación de la Nueva Hermenéutica.

Aunque ya a comienzos del siglo 20 hubo exponentes que comenzaron a marcar la revolución crítica en la manera de presentar el sermón¹²⁰, es Fred Craddock quien mejor tematizó el aporte crítico de la Nueva Homilética, corriente que asimila el avance teológico de la Nueva Hermenéutica. En sus obras Craddock marca la necesidad que poseen las congregaciones de presentar un mensaje que sea

misma manera opina Blumhardts: Por sobre todo, se ha vuelto realmente claro para mí que lo que necesitamos es algo que vaya más allá que la moralidad, de la política y de la ética. Esto es verdadero inclusive para los llamados Cristianos fundamentalistas como para los llamados políticos socialistas.” Angela Dienhardt Hancock. *Karl Barth’s Emergency Homiletic, 1932-1933: A summons to prophetic Witness*. Michigan, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2013. p. 179.

¹¹⁸ Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religions: Society and Faith Since World War II*. Princeton, Princeton University, 1988. p. 123.

¹¹⁹ Wilhelm Dann Ottoni. *New Homiletic and New Directions. A US, North American Perspective*.

Extraído: <http://vurj.vanderbilt.edu/ojs/index.php/homiletic/article/viewFile/3388/1600> (Revisado el 29/10/2014 a las 12:00 Hs) p. 18.

¹²⁰ “A través del siglo veinte, hubo ciertas voces disidentes entre los predicadores que ayudaron a preparar el camino para la revolución homilética de los 70 y que representaron los pilares de este gran movimiento. El primero que puede citarse como representante es Harry Emerson Fosdick. Considerado uno de los mejores predicadores americanos de la historia, este pastor de la Iglesia Riverside de New York escribió un artículo de la revista Harper en 1928, diciendo que el problema de la gran mayoría de los predicadores es que son aburridos. Es por ello que criticaba los sermones expositivos y llenos de tópicos. Fosdick argumentaba que los sermones deberían identificarse con los problemas de los oyentes, en el sentido social, moral, psicológico, teológico o existencial. Otra voz homilética fue Browne. En 1958, Browne publicó *The ministry of Word* en el cual argumenta que el evangelio no puede ser reducido a una fórmula que se basa en proposiciones y estructuras de sermones. De hecho, el sermón debe ser una presentación artística y auténtica del predicador representando el texto bíblico.” Ibid. p.19.

contundente frente a la crisis de la decadencia del lenguaje en una sociedad cada vez más inundada por la tecnología y el individualismo.¹²¹

Durante su tiempo sabático en Tubinga en el instituto para las hermenéuticas en 1968-69, Craddock es influenciado por Gerhard Ebeling y Ernst Fuchs¹²². Adaptó la nueva teología del lenguaje hacia una teología de la predicación, que luego será denominado en América del Norte como la Nueva Homilética.

A través de las distintas contribuciones de la Nueva Hermenéutica para el desarrollo de la Nueva Homilética, son cuatro los aportes que más han impactado en esta: el sentido de “acontecimiento” de la predicación, una revitalizada comprensión de la relación entre forma y contenido del sermón, una gran preocupación por el oyente y la importancia de impartir el kerigma.

1. El acontecimiento de la predicación. El trabajo de Ebeling ayudó a los teólogos americanos a entender la importancia del lenguaje como un condimento inherentemente poderoso¹²³. Esto no solo expresa o produce significado sino que lo crea, predicar no solo significa Palabra de Dios sino que también participa de la Palabra de Dios. En este sentido no es cuestión de presentar la Palabra de Dios sino de participar del evento de la Palabra de Dios. La Nueva Hermenéutica intenta relacionar el sentido de la reforma alegando el principio antropológico de la existencia lingüística y las analogías derivadas de la relación entre lenguaje y el Ser, donde el Ser es el verdadero objeto del lenguaje. Es por ello que la eventualidad de la Palabra de Dios se torna decisiva para la existencia y deja de ser un simple

¹²¹ Fred Craddock. *As one Without Authority*. Tercer edición, Nashville, Abingdon Press, 1983. p. 83.

¹²² En sus obras Fred Craddock continuamente cita las obras de los teólogos de la Nueva Hermenéutica, especialmente los de Gerhard Ebeling. Dios y Palabra, teología y proclamación, la naturaleza de la fe y fe y Palabra.

¹²³ “Predicar son ambas cosas palabras y Palabra. EL negar alguna relación entre la propia palabra y la palabra de Dios, debido a la noción de la propia humildad o por la abdicación de la autoridad y responsabilidad del ministro, es sacar a la predicación su lugar de propósito.” Fred Craddock. *Preaching*. Nashville, Abingdon Press, 1985. p. 5.

dato cognitivo. Para Jeff Kay la Nueva hermenéutica deja en claro que la palabra no solamente es hablada, sino que implica un acto.¹²⁴

2. Relación entre forma y contenido. Predicar no es primariamente la exposición de información sobre Dios como una idea o un tópic, sino que siguiendo los anales de Heidegger aplicados a la Palabra de Dios, implica una continua praxis y un acto en la performance de la Palabra de Dios como guía. Por esta razón, la poesía, directamente relacionada con las dinámicas de la Palabra de Dios encontradas en las escrituras, provee más ideas y modelos para predicar que la capacidad retórica en el cual el poder de la comunicación se ajusta a las propiedades del lenguaje. La Nueva Homilética toma seriamente el target de la exégesis escritural como el sitio previo al evento de la Palabra en la cual Dios viene como expresión. En este contexto, el termino exegesis se merece el nombre, como diría Thomas G Long, cuando es aplicada a la predicación. Así como Randolph lo presenta, predicar lleva adelante la intencionalidad del texto bíblico siguiendo el arco de acción y el llamado para la congregación contemporánea.¹²⁵
3. La importancia del oyente. La nueva hermenéutica contribuye a darle importancia al rol del oyente. Craddock plantea la importancia de la predicación compuesto por el oyente de la Palabra de Dios y la comunidad que presupone y se crea a través del evento mismo de la predicación.¹²⁶ Predicar es el evento en la cual el texto bíblico es interpretado de acuerdo con su significado que vendrá a ser expresión en la situación concreta de los oyentes. En palabras de Fred Craddock: los oyentes participan en el sermón luego de que este es originado. Los oyentes le hablan al predicador después de que el predicador les habló.

¹²⁴ James F. Kay. *Preaching and Theology*. USA, Chalice Press, 2007. p. 101.

¹²⁵ *Ibíd.* p. 101.

¹²⁶ El predicar no es simplemente una acción de comunicar cuestiones cristianas, predicar es un acto cristiano en sí, en el cual los oyentes son parte activa del evento y son activos participantes de la prédica. Fred Craddock. *Preaching*. Nashville, Abingdon Press, 1985. p. 6

4. La importancia de impartir el kerigma. La nueva homilética refuerza el sentido soteriológico del mensaje de Jesús. Muchas cuestiones históricas o diferencias en el relato de historias de Jesús y lo que los críticos puedan rechazar o cuestionar, quedan fuera de foco cuando el punto de la comunicación tiene como objetivo llevarnos a un horizonte escatológico, donde la figura de Jesús y sus parábolas son recordadas y a través de las cuales deben ser interpretadas. El destino escatológico no es simplemente un modo de decir que las palabras de Jesús se prolongan en el tiempo, es el modo de decir que se deben interpretar escatológicamente, en retrospectiva y a la luz de su muerte y resurrección. En este sentido, el Cristo del Kerigma interpreta al Jesús del Kerigma.

Una de las cualidades de Craddock es que siempre busca llevar al oyente con sus sermones a una instancia existencial. Es por ello que Craddock no está interesado en la deidad de Jesucristo lejos de las implicancias existenciales para el oyente. Por ejemplo en alguno de sus sermones el predicador concluye su sermón con un explícito acto de demitologización. La imaginación cosmológica ahora analizada en el texto a través de una lectura intertextual de manera natural, se toma naturalmente en un lenguaje existencial. Veamos un ejemplo:

Mucha gente me dice “Bueno esas historias en la Biblia. No sé, no me acuerdo mucho. Yo escuchaba esas cosas de niño”. Por supuesto que ya no somos más niños. Y no creo que haya demonios en el agua. Nadie que va a saltar al agua de un río profundo diría: Cuidado con los demonios! Ya no creemos más en eso.

Entonces, ¿Donde están los demonios si no están en el entorno que nos rodea? Ya sé donde están. Están donde radican nuestros miedos. ¿No crees en demonios? ¿Porque el miedo? ¿El demonio representa el miedo a la inseguridad? ¿Porque los niños hacen trampa en el colegio? Por temor a fallar. ¿Porque nadie miente? Por temor al castigo. Temor, miedo, preocupación y así y todo, no creo que haya demonios en el agua. Es más les digo que entré en el agua, pero no los vi.

En el bote, (y nosotros estamos en el bote) podemos darnos palabras de aliento: Lo vamos a hacer, nosotros podemos hacerlo, etc. Pero la realidad es que sin Dios no vamos a poder completar el objetivo. Pues si confiamos en Dios somos más que vencedores a través del que nos ama y ninguna creación podrá separarnos del amor de Dios. Romanos 8.37-39.

En esta sección de conclusión, las primeras afirmaciones cristológicas se vuelven soteriológicas haciendo un correlato con la situación antropológica. Por ello la fe en Jesús se transforma en el antídoto para los temores de lo más profundo del ser humano que fluyen a través de los pecados. Los demonios, no se refieren a la personificación de los emisarios de Satán, pero simbolizan profundos temores que nos hacen retroceder en la misión de realizarnos como vidas de amor.¹²⁷

En su obra *Preaching*, Fred Craddock, llega a la conclusión del rol que tienen las escrituras como palabra viva y su impacto en la congregación cuando esta es impartida en clave de Nueva Homilética, concluyendo en tres tópicos sustanciales: Primero las escrituras son normativas en la vida de la Iglesia por ende, sermones sin la inspiración de las escrituras son objetos desconectados y huérfanos del mundo. En segundo lugar, la escritura actúa como centinela de la fe de la congregación y de autoanálisis congregacional. Y finalmente, en tercer lugar, las escrituras recuerdan tanto al pulpito como a la congregación la forma de predicar y actuando como mensajero divino a través de sus historias, anécdotas y poesías.¹²⁸

La predicación tridimensional de Buttrick y la predicación feminista de Susan Bond.

En este apartado nos disponemos a incursionar por dos continuadores de la Nueva homilética y que han hecho aportes consistentes en sus áreas de estudio y praxis. En algunos sentidos son críticos la Nueva Homilética, pero no cabe duda que sean continuadores de una nueva manera de ver la predicación.

¹²⁷ James F. Kay. *Preaching and Theology*. Chalice Press, USA, 2007. p. 94.

¹²⁸ Fred Craddock. *Preaching*. Nashville, Abingdon Press, 1985. p. 7.

En 1980, David Buttrick desarrolló su obra buscando la manera de predicar de acuerdo con las formas de significado en la experiencia de los oyentes. Uno de los pilares en la homilética de Buttrick es reconocer la diferencia radical entre un sermón hecho dentro de una aura de condiciones orales, y la predicación del texto escrito. Buttrick comparte el rechazo por la propuesta tradicional del modelo de sermón que responde a modelos científicos como lecturas y artículos.¹²⁹

Como una alternativa de los típicos 3 puntos de exposición, característica usual en la prédica proposicional, Buttrick sugiere que los predicadores deberían trabajar de una manera más artística, como si fuera una película, buscando moverse en distintas perspectivas y moviéndose de escena a escena. Inspirado en la narrativa y los temas metafóricos, Buttrick encuentra que el pensar homiléticamente implica usar una suerte de pensamiento teológico a través de imágenes. Buttrick continúa la línea de Craddock y otros pensadores de la Nueva Homilética reflejando la manera de presentar el evangelio como un evento vivencial inductivo para la congregación evocando imágenes.

Para Buttrick las palabras son objetos que usamos como símbolos, como un código por el cual las personas intercambian ideas. Y con esos recursos los sermones construyen un mundo, un mundo de fe, de conocimiento, hecho con imágenes, metáforas, ilustraciones y ejemplos que generan significado. Significado no es nunca un pensamiento abstracto, este se incorpora con experiencias de la vida misma.¹³⁰

Otra representante que sigue la línea de la Nueva Homilética aunque de manera crítica es Susan Bond. En su aporte Bond traza los efectos centrífugos de la diversidad de la experiencia eclesiológica de ciertos grupos de mujeres contemporáneas. Bond reconoce que a pesar que ciertos grupos están proponiendo nuevas alternativas a las formas Angloamericanas de experiencias humanas es imposible encontrar un modelo cristológico que pueda ser reconocido

¹²⁹ Marlene Ringgaard Lorensen. *Dialogical Preaching: Bakhtin, Otherness and Homiletics*. Göttingen, Vandenoebck & Ruprecht GMBH, 2014. p. 71.

¹³⁰ David Buttrick. *Homiletic: Moves and Structures*. EUA, First Fortress Press, 1988. .p 68.

universalmente. En lugar de eso ella sugiere la necesidad de desarrollar una cristología elástica que permita explorar distintos enfoques sin los típicos símbolos de los cristianos.¹³¹

Esta línea de pensamiento critica la presuposición fundamental de la Nueva Homilética, que entiende la similitud de las experiencias humanas y las identifica dentro de un ambiente predicador-oyente, cayendo en una generalización reduccionista que no reconozca otros modelos de predicación. Entre otros estudios e investigaciones, Susan Bond ha hecho investigaciones de campo sobre otros tipos y formas comunicativas como por ejemplo las maneras afro americanas de predicación.¹³²

El aporte de la nueva homilética al ámbito hispano: Orlando E. Costas y la predicación como proceso comunicativo y de retroalimentación comunitaria.

Históricamente, la presencia cristiana hispana en América del Norte tiene una fuerte influencia en la cultura americana, en primer lugar, porque la Iglesia Católica de Estados Unidos no comenzó en Baltimore sino que comenzó en Puerto Rico y se movió hacia Florida para luego expandirse por toda California¹³³

La migración de hispanos hacia América del Norte tiene cada vez más protagonismo. Un número cada vez más grande de hispanos es parte de la clase media o alta, pero la mayoría son población pobre o trabajadora que se enfrenta a problemas diarios, tales como la falta de oportunidades en educación y empleo, un

¹³¹ Susan Bond. *Trouble with Jesus: Women, Christology and preaching*. Danvers, Chalice Press, 1999. p. 23.

¹³² Susan Bond. *Contemporary African American preaching. Diversity in theory and style*. Danvers, Chalice Press, 2003. p. 5.

¹³³ "La primera diócesis en el Nuevo Mundo se estableció en 1511 en San Juan, Puerto Rico, que es ahora territorio asociado a los Estados Unidos. Católicos súbditos de la Corona española fundaron el primer establecimiento europeo dentro de las fronteras actuales de los 50 estados en San Agustín, Florida, en 1565, cuatro décadas antes del establecimiento de la primera colonia británica en Jamestown. En 1598 súbditos españoles atravesaron lo que es hoy El Paso, Texas, y subieron hacia el norte, donde establecieron la primera base del catolicismo en lo que es ahora el Sudoeste." Tim Matovina, *Diez cosas que hay que saber de los católicos hispanos*. Extraído: <http://www.hispanic-ministry.com/es/diez-cosas-que-hay-que-saber-sobre-los-cat%C3%B3licos-hispanos> (revisado el 31/10/2014 a las 11:20 Hs)

cuidado de salud inadecuado, y una tensión general sobre la cohesión de la familia y el bienestar personal.

La explosión de los evangélicos está ligada íntimamente con los movimientos de inmigración. Este grupo es socialmente más conservador que los hispanos en general, pero son más ágiles para pelear por causas de justicia social. Creen en lo milagroso, pero están mucho más dispuestos a modificar las reglas eclesíásticas para incluir a las mujeres en los deberes de la Iglesia e invitar a otros grupos étnicos en sus filas. Esta movilización social y religiosa se la denomina como la Reforma Latina.¹³⁴

Dada la magnitud del movimiento de las comunidades de fe hispanoparlantes, dedicamos una sección aparte a analizar la Nueva Homilética vertida como herramienta de comunicación, reflejando en los modelos de predicación nuevas maneras alternativas de vivir la fe en la diáspora. Un exponente de lujo que nos acerca a los avances teológicos y comunicacionales de los hispanos es Orlando Costas. En el siguiente apartado lo estudiamos en profundidad.

Orlando Costas, comunicación por medio de la Predicación.

Orlando Costas nació en Puerto Rico en 1942. La familia Costas se trasladó a los Estados Unidos cuando tenía doce años sin embargo la situación económica de sus padres era muy dura. Frente a la pobreza cada vez más profunda, muchos puertorriqueños buscaron empleo en los centros urbanos de los Estados Unidos continentales. Siendo esta la situación de la familia Costas.

¹³⁴ “Inmediatamente después de la histórica victoria en el segundo mandato del presidente Obama, una coalición de líderes evangélicos que representan a decenas de millones de fieles en todo el país pidió al Presidente reunirse con ellos y presentar un proyecto de ley bipartidista de reforma migratoria dentro de los 92 días de su segundo mandato. Más de 150 líderes religiosos lanzaron una carta abierta pidiendo al presidente y los jefes del Senado y la Cámara de Representantes para apoyar un camino hacia el estatus legal o la ciudadanía para los aproximadamente 11 millones de inmigrantes indocumentados que viven en Estados Unidos. La premisa de su acción es su creencia de que “Estamos unidos en la creencia de que todas las personas son creadas a imagen de Dios” y “Eso es digno de respeto y dignidad sin importar su país y como llegaron aquí.” Joshua Ngoma. *Dios y Gobierno: Rompiendo el mito de la separación*. America Star books, Maryland, 2000. p. 22.

Por otro lado la familia Costas también enfrentaba otros desafíos por ser protestante dado que la mayoría de los puertorriqueños eran católicos, tanto en los EE.UU como en Puerto Rico. Cuando la familia Costas se trasladó a los EE.UU se unieron a la Misión Evangélica Hispana que Costas y sus hermanos vieron como un refugio social y paralelamente un lugar que estaban seguros.

Costas describió su nuevo contexto en los EE.UU como un ambiente extraño, lleno de hostilidad y prejuicio.¹³⁵ Costas explicó que este nuevo contexto y el prejuicio que encontró le produjeron un choque cultural. Además, su padre fue incapaz de encontrar trabajo y Costas enfrentó abiertamente el racismo y fue ridiculizado por ser puertorriqueño.¹³⁶

Esta situación que tuvo que padecer Orlando Costas, hizo cambiar su mirada hacia una teología en pro de un evangelio que realmente involucre las necesidades del pueblo hispano en su contexto y que sea parte activa de la problemática social. Como bien lo explica en una cita:

Por mucho tiempo la teología ha sido hecha en perspectiva del poderoso; es tiempo que sea hecho desde el lado del pobre y menesteroso. Por mucho tiempo el pobre ha sido tapado de los ojos de la teología, este es el tiempo que deben ser rescatados como una categoría fundamental del evangelio y como un lugar desde el cual reflejar la fe.¹³⁷

La labor de Orlando Costas se centra en la labor del Pastor que debe enfrentar su trabajo social con responsabilidad, partiendo de la predicación. Entre las múltiples responsabilidades del pastor, la que tiene mayor prioridad es la predicación. Pero la predicación, aparte de la influencia del ambiente cultural, ocupa por su propia

¹³⁵ Douglas Strong. *They walked in the Spirit: personal faith and social action in America*. Louisville, Westminster John Knox Press, 1997. p. 110.

¹³⁶ “La experiencia con un matrimonio intercultural, en un vecindario interétnico conflictivo (puertorriqueño e irlandés), en una situación escolar precaria y decadente, produjo un choque psico-cultural tan traumático que dejó cicatrices permanentes en mi vida.” *Orlando E. Costas: Un hombre en el camino*. Rio piedras, Editorial Cenetepa, 1995. p. 24.

¹³⁷ Charles Van Engen. *Announcing the kingdom: The story of God's mission in the Bible*. Grand Rapids, Baker Academic, 2003. p. 293.

naturaleza un lugar especial, no meramente en el ministerio total de la iglesia cristiana.¹³⁸

El desarrollo de Orlando Costas se basa no solo en el aporte de las Escrituras, sino que toma otros campos de estudio como la retórica y la psicología para desarrollar su estudio homilético. A continuación brindamos algunos de sus aportes más sobresalientes.

Predicación y comunicación.

La predicación para Orlando Costas es un acto comunicativo. Comunicar es compartir, y en virtud de ese compartimiento tener ciertos conceptos actitudes o experiencias en común con otras personas. La comunicación involucra un proceso mental y emocional; constituye una experiencia de interacción social en la que se comparten ideas, actitudes y sentimientos con otras personas con el fin de modificar o influir su conducta.

Esta definición ubica a la comunicación en la perspectiva de un proceso que implica dinámica, movimiento y acción. De igual manera, la pone en un contexto amplio como actividad intelectual, emocional y social.¹³⁹ En este sentido constituye una transmisión latente de predisposiciones adquiridas hacia personas, ideas y de reacciones espontáneas.

Básicamente, Costas presenta una visión tradicional de la predicación desarrollada en diálogo con la teología de Karl Barth.¹⁴⁰ Afirma también que la

¹³⁸ Orlando Costas. *Comunicación por medio de la predicación: manual de homilética*. Miami, Editorial Caribe, 1989. p. 21.

¹³⁹ “La teología hispana ha sido a veces criticada por no tener una suficiente profundidad especulativa y académica. Sin embargo, para sus protagonistas, la teología no es exclusiva de los académicos, sino que debe alimentarse de la cultura, religiosidad, anhelos y problemas de las personas, particularmente de la experiencia vivida, de lo que denominan con especial énfasis “lo cotidiano”. El carácter abierto y afectivo de los latinoamericanos influye sin duda en la insistencia, por parte de estos teólogos, en subrayar las dimensiones afectivas, experienciales, estéticas y poéticas, familiares, etc.” José Ignacio Saranyana. *Teología en América Latina: el siglo de las teologías latinoamericanas*, Volumen 3. Madrid, Editorial Iberoamericana, 2002. p. 369.

¹⁴⁰ Esto es clarificado mejor por Orlando Costas, quien cita a Karl Barth: La predicación se lleva a cabo en el contexto de la iglesia y, por tanto, está atada a la existencia y misión de esta. Precisamente por esta razón, nos advierte Karl Barth: la predicación debe conformarse a la revelación. Y añade, la predicación, cuando es fiel a la revelación de Dios, efectúa reconciliación y donde los hombres reciben esta Palabra, ahí está la Iglesia, la asamblea de los que han sido

predicación es verdaderamente palabra de Dios porque Dios habla a través del predicador. El objetivo final de la predicación es, pues, llevar al pueblo al conocimiento de Dios.¹⁴¹

Sin embargo en su obra *Predicación evangélica y teología hispana*, recalca la labor de analizar la palabra de Dios teniendo en cuenta el contexto y desarrollar de esta manera una “teología criolla”¹⁴², que hable a la realidad del pueblo hispano que vive en Estados Unidos. Costas apela a una visión de la teología de la predicación como la plena manifestación de la palabra divina a través del sermón. Sin embargo, acentúa la importancia de pensar la fe de manera contextual, en diálogo con la realidad del pueblo. Aquí vemos como su teología es un fruto de la influencia de condimentos existenciales de la Nueva Homilética.

En la conferencia denominada *Proclamando a Cristo en los dos tercios del mundo*¹⁴³, Orlando Costas presenta su preocupación sobre la manera en que se proclama el evangelio de Cristo en el mundo en los tiempos actuales. Uno de los aspectos del problema es el hecho paradójico de que la palabra encarnada de Dios, en una manera amplia, ha sido proclamada en un lenguaje extranjero. Cuando hablamos de lenguaje extranjero o extraño dentro del ámbito misionero y evangélico, para Orlando Costas, no es hablar en otro idioma sino la incapacidad de predicar en el contexto de los intérpretes locales, en los modismos las formas y el contexto geográfico y cultural de la gente que se está trabajando.

Para Orlando Costas la proclamación de Cristo no es un esfuerzo técnico lingüístico, sino un evento de comunicación dinámico que envuelve la totalidad de

llamados por el Señor. Esdras Betancourt. *Orlando Costas: predicación evangélica y teología hispana*. San Diego California, Editorial Caribe, 1982. .p. 171.

¹⁴¹ Pablo A. Jiménez. *La predicación en el Siglo XXI*. Barcelona, Editorial CLIE, 2009. p. 115.

¹⁴² Orlando E. Costas. *Predicación evangélica y teología hispana*. Miami. Editorial Caribe, 1982. p 7.

¹⁴³ “En Marzo de 1982, Orlando coordinó la primera conferencia de las teologías y misiones evangélicas, en Bangkok Tailandia, titulado “proclamando a Cristo en los dos tercios del mundo”. El objetivo de esa conferencia es facilitar y promover la reflexión comunitaria en torno a la diversidad cultural y de trasfondos teológicos para interpretar la profundidad de Cristo en misión.” Samuel Solivan, *Between the Gates: a Hispanic Perspective on the Person and Contribution of Orlando Costas*. Extraído: <http://www.bostontheological.org/assets/files/09solivan.pdf> (Rescatado el 15/11/2014 a las 9:00 Hs). p.5.

la vida. Pero cuando vemos a nuestro alrededor, especialmente en los países del tercer mundo, encontramos mucha actividad eclesial que expresa una liturgia de otra cultura, incongruente e irrelevante para la cultura en la que están inmersos.¹⁴⁴

El problema cristológico en la proclamación del evangelio se compone por la manera de cómo el camino de Jesús es manipulado, tratado como una posesión privada. Tal tratamiento es el fruto de una manera individualista, pietista religiosa al servicio de los intereses económicos de la oligarquía local y el poder metropolitano. Es por ello que el desafío del cristianismo en estos tiempos es presentar un mensaje dinámico, que se contextualice con el pobre y el oprimido.¹⁴⁵

Para Orlando Costas la predicación en praxis contiene dos elementos indispensables, a saber: El elemento comunicacional y el elemento retórico.

El elemento comunicacional. La predicación involucra una interacción dinámica entre el predicador, su mensaje y la congregación. Partiendo del Sermón, se puede decir que el mismo se prepara porque dentro de la tradición cristiana el sermón es parte de la liturgia. El sermón es también una respuesta a la obra divina de gracia en Jesucristo. Más específicamente, sin embargo, el sermón es el resultado de una necesidad humana del predicador y también paralelamente de la congregación. Todo sermón debe ser la respuesta a las necesidades específicas de la congregación. Es la congregación quien debe ponerle la agenda al predicador y no viceversa.

El sermón, como un mensaje verbal, pasa por el proceso normal de acto comunicativo. Es en parte el resultado de una serie de reacciones neurológicas, fisiológicas, mentales y afectivas, muchas veces inconsciente en la mentalidad del predicador, que surgen como resultado del hecho provocativo de Cristo y de la perspectiva de un culto público. De esa evaluación nacen ideas, o concepciones, que el predicador organiza en tal forma que se convierten en un sermón.

¹⁴⁴ Orlando Costas, *Sharing Jesus in the two thirds World*. Compilado por Vinay Samuel & Chris Sugden. Bangkok, Asian trading corporation, 1982. p. 7.

¹⁴⁵ *Ibíd.* p. 8.

La interacción entre predicador y mensaje es intensificada por la congregación y sus respuestas. Es aquí donde entra a colación lo que en el campo de la comunicación se conoce como “retroalimentación”: el proceso retroactivo por medio del cual el receptor de un mensaje brinda información al emisor. De acuerdo con la retroalimentación que recibe de los miembros de la congregación, el predicador va modificando y reorganizando las ondas sonoras y ópticas que componen su sermón. La predicación, según Costas, necesita entenderse, estudiarse y practicarse a la luz de esa interacción dinámica entre predicador, sermón y congregación.¹⁴⁶

El sermón es uno de los elementos retóricos de la predicación. La retórica es la ciencia del bien decir para comunicar. De ahí que todo sermón tenga que estar dentro de las fronteras de la retórica.

Dentro de la retórica, la determinación del propósito es la principal acción, porque todo mensaje requiere un paraqué. Si no se sabe la finalidad de ese mensaje, el mismo está destinado a fracasar desde un principio, porque el emisor estará enviando un mensaje sin rumbo.

En la determinación del propósito específico del sermón, el predicador deberá tener presentes dos propósitos generales ya existentes: Deberá tener presente el propósito comunicativo, o sea el individuo al cual va dirigido el mensaje. Y luego como segunda dimensión hay que tener presente la determinación del propósito comunicativo en sentido del efecto que se espera producir en la congregación.

Una vez determinado el propósito del sermón, el predicador procede a seleccionar una buena base bíblica, es decir, una porción o idea bíblica la cual ha de estar basado el sermón.

Luego esta definir el asunto. El asunto es aquello sobre lo cual trata el pasaje. Representa el área amplia y general de la cual se puede escoger un número de

¹⁴⁶ Orlando Costas. *Comunicación por medio de la predicación: manual de homilética*. Miami, Editorial Caribe, 1989. p. 45.

temas específicos. Establece la naturaleza del contenido del sermón. Por su amplitud y generalidad, los asuntos tienden a ser limitados en número y normalmente son expresados en una palabra. Esto ayuda a focalizar el tema y marcar una línea de desarrollo.

Una vez que se ha determinado el propósito del sermón, seleccionado y analizado la base bíblica, y determinado el asunto y el tema, se procede al arreglo del sermón. El buen arreglo es determinante para el éxito de un sermón. Para esto existen seis procesos retóricos a saber:

Narración. Se da primordialmente en la introducción del sermón conta de la narración de datos bíblicos del trasfondo escritural o de acontecimientos contemporáneos que se interrelacionan con el predicador.

Interpretación: Se da mayormente en el cuerpo del sermón y estos pueden ser paráfrasis, definición, amplificación, comparación, contraste, asociación.

Ilustración: Las ilustraciones son ventanas que arrojan luz sobre lo que se trata de comunicar. Sirven para aclarar algún punto oscuro o para aplicarlo a la vida cotidiana.

Aplicación: Es uno de los elementos más característicos de un sermón. Se puede hacer directa o indirectamente, en el cuerpo o en la conclusión. Una buena ilustración muchas veces es muy eficaz como aplicación.

Argumentación: Involucra más bien razonamiento lógico, respuesta a interrogantes que la congregación levanta, anticipación de situaciones y respuestas a objeciones, prueba lógica e introducción de evidencias.

Exhortación. La conclusión deberá traer el mensaje a un foco ardiente. Asimismo deberá usarse para invitar al oyente a responder el mensaje.¹⁴⁷

Como para cerrar el aporte de Orlando Costas a la predicación, hay que puntualizar el carácter cristológico que debe tener el mensajero cristiano. Cuando comenzamos a pensar cristológicamente sobre la evangelización estamos

¹⁴⁷ Orlando Costas. *Comunicación por medio de la predicación: manual de homilética*. Miami, Editorial Caribe, 1989 .p. 69.

forzados en pensarlo especialmente sobre la naturaleza del crecimiento y los ingredientes que participan en ese crecimiento. Aquí viene la pregunta ¿Que significa para la Iglesia el crecer en Cristo? Si cristológicamente el servir es un principio crítico para el pensamiento y la acción de la Iglesia, este servicio va a desarrollar una guía cristológica y estratégica para el crecimiento.

Finalmente, la proclamación de Cristo aparece en el Nuevo Testamento en una perspectiva escatológica. El proclamar a Cristo es anunciar le llegada del Reino de Dios. Sin embargo los evangélicos tradicionalmente hablaron mucho sobre la segunda venida de Dios en relación con la proclamación del evangelio, pero raramente trabajando las implicaciones cristológicas que nos lleven a un mayor activismo y a un extra de trabajo social.¹⁴⁸

Cecilio Arrastía: La estética de la comunidad hermenéutica y la predicación como evento.

Nacido en Guanajay, Cuba el 19 de Junio de 1922, Arrastía llegó a ser reconocido como el mejor predicador evangélico de su generación en el mundo de habla hispana. Abrazó el mensaje evangélico en su temprana juventud, haciéndose miembro de la Iglesia Presbiteriana.

Después de pastorear en Cuba, obtuvo una Maestría en Teología del Seminario Teológico McCormick en Chicago, IL y un Doctorado de Princeton Theological Seminary. Predicó en toda América Latina, ocupó varios puestos de envergadura tanto en su denominación como en movimiento ecuménico. Además, fue profesor de homilética en el Seminario de Matanzas, Cuba, y en el Seminario Evangélico de Puerto Rico.¹⁴⁹

Aunque es reconocido mentor de homilética e influyente de grandes personalidades de la predicación como Orlando Costas y Alberto Mottes, es

¹⁴⁸ Orlando Costas, *Sharing Jesus in the two thirds world*. Compilado por Vinay Samuel & Chris Sugden. Bangkok, Asian trading corporation, 1982. p. 15.

¹⁴⁹ Kenneth A. Labrant. Dr. Cecilio Arrastía. *Razón y Palabra*. Extraído de: http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n20/20_klabrant.html (rescatado el 18 de Noviembre de 2014 a las 8:26 Hs)

recién en el ocaso de su carrera que publica *Teoría y práctica de la Predicación* dándole un cuerpo conceptual introductorio al arte de la predicación.

Para Pablo Jiménez, el manual de Arrastía no sigue el bosquejo tradicional de este tipo de libros. Aunque Arrastía también veía al sermón como una composición retórica, su libro presenta una metodología ecléctica. A diferencia de otros exponentes de la predicación hispana, Arrastía presenta en su manual un calendario eclesiástico y de cómo usar el leccionario, reflejando su doctrina Presbiteriana. Por otro lado, presenta un manual de cómo usar la literatura en la predicación, razón por la cual cita cientos de obras clásicas, españolas y latinoamericanas en su biografía. Y como conclusión, y como aporte más sobresaliente, el autor afirma que la congregación es una comunidad hermenéutica. Esto lo lleva a sugerir distintas maneras de incluir la voz de la congregación en la preparación, en la evaluación y hasta en la presentación del sermón.¹⁵⁰

Es por ello que en este apartado presentamos por un lado un contenido conceptual que trata las implicancias de la predicación en el mundo hispano y finalmente la funcionalidad de la Iglesia como comunidad hermenéutica, método que ayuda al acontecimiento de la palabra en tiempos presentes.

La predicación y el rol del predicador.

Cecilio Arrastía plantea ciertos tópicos que el predicador debe tener en cuenta a la hora de preparar y compartir el mensaje a una congregación o comunidad de fe, veamos cuales son:

Pulpito y teología. El predicador cristiano hace su proclamación desde una plataforma doble. Un lado lo provee su propia experiencia religiosa, su encuentro con el Cristo de quien va a hablar; el otro es la interpretación de ese encuentro. Detrás de ambos elementos encontramos siempre la iniciativa de Dios. Si pensamos que teología es, en fin de cuentas, interpretación de lo que

¹⁵⁰ Pablo A. Jiménez. *Manual de homilética hispana: teoría y práctica desde la diáspora*. Barcelona, Editorial Clíe, 2006. p. 24.

Dios hace por el hombre, hay que concluir que el púlpito cristiano y cierto grado de teología son inseparables.

Urge aclarar que en esta constelación de verdades la teología no se concibe como la doctrina de una iglesia en particular, sino como el fundamento como el fundamento bíblico de los conceptos claves del predicador. Estos conceptos son dados al predicador, son hechos por Dios no por el hombre. Vienen de la mano de Dios, y deben proveer al hombre una teología de la sociedad, del hombre en comunidad; así como ideas definidas sobre la estructura y la naturaleza de la misión de la Iglesia en medio de una sociedad en transformación continua.

Pulpito y palabra. Lo antes dicho nos fuerza a mirar otro aspecto del asunto, a saber, el valor de la palabra hablada como instrumento de la proclamación. En las relaciones de Dios con el hombre, a la luz de las Escrituras, la palabra hablada siempre ha tenido un lugar prominente; primero, como factor en la creación; después como fuerza de redención. Para el cristiano la palabra es igualmente creadora y redentora, si se usa correctamente.¹⁵¹

La palabra del predicador tiene valor por reflejo. Vale en tanto en cuanto refleje la Palabra de Dios. La palabra del hombre encuentra redención y rumbo en la medida en que el hombre trate de interpretar en humildad y sinceridad el misterio de la Palabra de Dios, su palabra tiene sentido y valor.

Ahora bien, la palabra del hombre es un símbolo. El significado de un símbolo cambia de acuerdo con la cultura y los medios de interpretación, aun cuando la realidad a la cual el símbolo señala no cambie. La palabra del hombre debe, por imperativo insoslayable, adaptarse a las necesidades del hombre y a su cultura, sin traicionar el significado esencial del mensaje que esa palabra debe conllevar.

Pulpito y evangelismo. El cristianismo trasciende los patrones culturales, pero como expresión religiosa, está en el mundo participando de los elementos de

¹⁵¹ "El regreso de la Biblia al seno de la Iglesia, realidad que hay que agradecer históricamente a Karl Barth, significa el retorno victorioso de la predicación expositiva." Cecilio Arrastía, *Pulpito y encarnación*. En revista El predicador evangélico. Enero de 1964, número 83. Volumen XXI.

asociación que son característicos de una cultura dada, aunque trascienda esa cultura.

El evangelista no puede ignorar la sociedad y convertir el mensaje del Evangelio en algo individual, solo para la salvación del individuo. La salvación de almas significa la salvación de almas con cuerpos, y tanto las almas como los cuerpos están en el mundo. De modo que el evangelismo no puede ser el empeño de redimir la sociedad sin redimir al individuo, ni el esfuerzo por redimir al individuo sin pensar en la redención de la sociedad.¹⁵²

Pulpito y Cristo. Cristo Jesús es el corazón de la proclamación cristiana. El no es un mero punto de partida en la introducción de un sermón, o un punto accidental de referencia. El es el lugar donde Dios y el hombre se encuentran y coexisten. Lo que conocemos acerca de Dios y del hombre, lo conocemos a través de Cristo.

Cristo es Palabra, es evangelio, es evangelista, Señor, y Juez. Como palabra de Dios es la más íntima y genuina expresión de los pensamientos y propósitos de Dios para el hombre; como evangelio provee la estructura conceptual del sermón; como Evangelista toma en sus manos la responsabilidad de transformar el corazón y la voluntad del hombre; como Señor, demanda la obediencia que da sentido a la vida humana, y como juez produce la crisis del hombre subrayado así el hecho de que la redención del hombre pertenece a Dios, se origina en Dios, y es producto de la acción graciosa de Dios.

¹⁵² Sin mucho esfuerzo lingüístico, podemos hacer un pequeño recorrido del brazo de la semántica es expresión de cultura y, por lo tanto, fenómeno histórico. Con sólo mirar a dos palabras íntimamente vinculadas con la tradición apostólica, encontramos algunas ideas que arrojan luz sobre la forma en que los cristianos primitivos concebían su tarea. Estas palabras son *evangelion* y *kerigma*. La palabra *evangelion* tiene su origen bien conocido. Cuando un nuevo monarca en la capital era coronado, los heraldos salían a cada pueblo y villa a hacer conocer las "buenas nuevas". La palabra *kerigma* viene del verbo griego *kerussein*, que significa proclamar. Cuando el monarca recién coronado salía a visitar los pueblos y villas de su reinado, los heraldos le precedían para proclamar su visita. Los primeros discípulos, buscando palabras para definir y caracterizar su ministerio, usaron estas palabras de uso común y secular. Evangelismo es, entonces, la proclamación del señorío y de la proximidad de Cristo. Cecilio Arrastía. *Teología para predicadores*. En revista Cuadernos Teológicos. Abril de 1964. Numero 50.

Pulpito y conversión. La conversión es un proceso de crecimiento que ocurre dentro de la Iglesia. Pero ¿Cuál es, en verdad, el significado y la naturaleza de este proceso? Aunque implica un cambio ontológico en la persona que recibe el mensaje hay que analizar también el aspecto social. Porque si la experiencia es genuina produce no sólo la confrontación del hombre consigo mismo y con Dios, sino con la sociedad.

Al decir esto estamos diciendo que un enfoque individualista de la conversión no es pertinente y si anti bíblico. La única forma de evitar la distorsión es esta: mantener la proclamación centrada en Cristo Jesús.

Pulpito y Mundo. La tarea de la Iglesia es tridimensional. Primero conservar aquellos que son cristianos convencidos y persuadidos. Segundo, desarrollar un espíritu tal que traiga a su seno a los que viven revoloteando a su lado. Tercero, salir al mundo para alcanzar a aquellos que están totalmente desvinculados de cualquier expresión religiosa.

Esta misión debe reflejarse en la predicación. Una vez injertada en la vida del mundo, la Iglesia hará de su labor profética una tarea histórica, concreta. Porque la Iglesia no puede vivir predicando abstracciones y haciendo juegos malabares con conceptos. La Iglesia predica, contra la realidad de pecados concretos, una gracia que se concreto en Cristo. Habla desde una situación dada y concreta, a otra situación también concreta. Un profundo interés por lo social y por lo político, por lo económico, por lo económico y cultural, se treparán al pulpito entramados en la teología encarnacional de la cruz.

El predicador debe entonces cumplir su tarea con esta idea imbrincada en su techo teológico y homilético: que la solución al problema del hombre viene solo de Dios a través de su Palabra. Y para que esta Palabra cumpla su obra redentora, tiene que hacerse pertinente al hombre. Y sólo se hace

pertinente a través de una interpretación que contemple todos los aspectos antes señalados.¹⁵³

La Iglesia como comunidad hermenéutica.

Según Cecilio Arrastía, el pulpito protestante hispano sufre una crisis innegable. Esto puede ser reflejo de la crisis vocacional que sufre la iglesia. Pero ello no disminuye la fuerza deprimente de la realidad. En general, la predicación es superficial, a histórica, a teológica; se desvincula del pasado rompiendo con tradiciones teológicas vitales, y no hace matrimonio con una escatología que tenga integridad.

A la luz de esto, plantea Cecilio Arastía, un posible camino de salida sería una redefinición del proceso homilético, que implicaría una redefinición del papel de la iglesia local en este proceso.

A la hora de preparar un sermón para una comunidad local, es la Iglesia la que debe participar en el proceso formativo de la pieza oratoria. Cecilio Arrastía presenta un método que resulta de un experimento llevado a cabo en una clase de homilética avanzada en el Seminario Evangélico de Puerto Rico, con el objetivo de formar un grupo representativo de la comunidad de fe que participe activamente en el sermón del pastor.¹⁵⁴

El experimento consistió sencillamente en convertir toda una clase en una comunidad de reflexión bíblica para involucrarse en un proceso de reflexión como antesala a la preparación de sermones por los miembros del grupo. A diferentes grupos pequeños se les asignó un texto bíblico común y se pidió a sus miembros que “bombean” los pasajes en grupo, anotando sus posibilidades homiléticas. Hecho esto, y con este material como la masa homilética que horneada produciría

¹⁵³ Cecilio Arrastía. *Teología para predicadores*. En revista Cuadernos Teológicos. Abril de 1964. Número 50.

¹⁵⁴ Moreau Scott. *Contextualization in World Missions: Mapping and assessing evangelical models*. Grand Rapids, Editorial Kregel, 2012. p. 213.

el sermón, cada alumno, con su contexto en mente, y girando contra los fondos de su cultura y aplicación al estudio, produjo el sermón.

A la luz de este ensayo, proponemos en estas líneas la tesis siguiente; que con miras a renovar y a redefinir la tarea homilética, la iglesia local se convierta, por medio de un grupo representativo de la misma, en una comunidad hermenéutica que participe en la labor de reflexión previa a la predicación semanal del pastor.

Para ello la idea se reduce a lo siguiente: seleccionar un grupo de personas que representen todas las aspiraciones e inquietudes de la iglesia. Profesionales y obreros; jóvenes y adultos; hombres y mujeres; conservadores y liberales; miembros nuevos y veteranos del Evangelio. Este grupo se constituirá en un equipo o comité de reflexión y retroalimentación. Su tarea específica sería, en reuniones previamente programadas con el pastor, leer en varias versiones de la Biblia los textos que servirán de base a futuros sermones, reaccionar, reflexionar, discutir las implicaciones de esta Palabra en sus propios contextos naturales.

El pastor tomará nota y usando discreción y criterio selectivo, incorporará a su predicación lo que este grupo produzca de sustancia. Esta reunión es sólo la primera fase de un proceso que culmina en el púlpito. La fase intermedia es la del pastor, cerrado en su estudio, luchando con raíces griegas y hebreas, con comentarios bíblicos y con crítica literaria e histórica, buscando en su semillero personal de ideas, ilustraciones, citas, leyendas, relatos de novelas y leyendas mitológicas.

La segunda tarea de ese grupo será la de ofrecer retroalimentación al predicador, una vez que el sermón se haya predicado. El cuerpo frío de la pieza homilética se coloca sobre la mesa de disección, y la pastora contempla al grupo discerniendo las partes del sermón, leyendo lo que el pastor ha dicho. Será un instrumento métrico que capacite al profeta de Dios para comunicar, no sólo con caridad, el mensaje de reconciliación que de Dios ha recibido para el pueblo.

No podemos ni debemos continuar sin antes hacer una rotunda observación: este tipo de experimento reclama, en la primera reunión del grupo, una explicación

clara de las funciones de este equipo de trabajo. Se debe proveer tiempo para una amplia discusión. Hecho esto, el pastor debe llegar a un contrato con su equipo de reflexión. Las reuniones de este grupo deben realizarse en un marco de bien definida piedad y espíritu de oración.

Con este aporte Cecilio Arrastía concluye: El sermón no es más el sermón del pastor o de la pastora, sino nuestro sermón. Hay un sentido de pertenencia y de proximidad espiritual a la Palabra proclamada. El sermón no es algo remoto y extraño: es íntimo y propio.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Cecilio Arrastía. *Teoría y práctica de la predicación*. Nashville, Caribe, 1993 .p. 204.

Conclusión

En la presente tesis, planteada en tres capítulos, presentamos de que manera la filosofía fue una influencia vital para que se renueve la mentalidad existencial de la comunidad cristiana en estos tiempos, en los cuales no hay una sola interpretación sino que hay tantas interpretaciones como seres humanos.

En el primer capítulo, vemos como Schleiermacher plantea una acogida a una hermenéutica psicológica en el cual el lector es protagonista y no solo oyente. La historia, la teología y la filosofía ya no trabajan por separado sino que son protagonistas en el tiempo. Heidegger inspirado en el teólogo protestante generara una de las filosofías de base para la actual sociedad moderna, una filosofía existencial.

Ya en el segundo capítulo hacemos mención de la Teología de Bultmann, autor polémico, pero que recibe a la filosofía heideggeriana y le da cabida en el ámbito crítico biblicista. Sin embargo este aporte contiene baches que luego serán solucionados con la irrupción del Segundo Heidegger y los que reciben esas ideas: Gerhard Ebeling y Fuchs.

Tanto Ebeling como Fuchs son los que logran darle importancia, a través de la Nueva hermenéutica, al lenguaje y al acontecimiento de la Palabra. La Palabra ya no es propiedad de pocos, la palabra actúa, y es. Es por ello, que al trasladarse a la praxis comunitaria la palabra termina siendo contextual y responsable de lo que sucede en su alrededor.

Finalmente en el tercer capítulo, hemos presentado la manera concreta de cómo la Nueva Hermenéutica es recibida por la Nueva Homilética, escuela desarrollada por Fred Craddock quien le da una salida práctica a estas ideas, con la nueva predicación. Esta línea teórica, practica, será el comienzo de una nueva manera de encarar el pulpito. En este sentido planteamos diversos exponentes hispanos que han buscado impactar sus comunidades con un mensaje fresco y contextualizado.

De esta manera, este aporte nos deja por sentado que tanto la filosofía como la teología y la praxis cristiana puntualizada en la predicación, van juntas y de la mano en diálogo continuo.

Bibliografía

Libros

ARRASTÍA, Cecilio. *Teoría y práctica de la predicación*. Nashville, Editorial Caribe, 1993.

BARTH, Karl. *Christ and Adam: Man and Humanity in Romans 5*. New York, Collier Books Press, 1956.

BAUMLIN, James S. *Theologies of Language in English Renaissance Literature: Reading Shakespeare, Donne and Milton*. Lexington books. Plymouth, 2012.

BETANCOURT, Esdras. *Orlando Costas: predicación evangélica y teología hispana*. San Diego California, Editorial Caribe, 1982.

BEUTEL, Albrecht. *Gerhard Ebeling, eine biographie*. Tübingen, Mohr Siebek, 2012.

BOND, Susan. *Contemporary African American Preaching. Diversity in Theory and Style*. Danvers, Chalice Press, 2003.

BOND, Susan. *Trouble with Jesus: Women, Christology and preaching*. Danvers, Chalice Press, 1999.

BOWIE, Andrew. *Hermenéutics and Criticism*. United Kingdom, Cambridge University Press, 1998.

BUTTRICK, David. *Homiletic: Moves and Structures*. EUA, First Fortress Press, 1988.

CASSANOVA DEL SOLAR, Christian. *Religión, ateísmo y fe: Los aportes de Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Bultmann y otros, leídos desde Paul Ricoeur*. Santiago de Chile, Editorial Nueva Vida, 2012.

CENETEPa, Orlando E. *Costas: Un hombre en el camino*. Rio piedras, Editorial Cenetepa, 1995.

CHALAMET, Christophe. *Dialectical theologians: Wilhelm Herrmann, Karl Barth and Rudolph Bultmann*. Zürich, Teologischer Verlag Press, 2005.

COSTAS, Orlando E. *Comunicación por medio de la predicación: manual de homilética*. Miami, Editorial Caribe, 1989.

COSTAS, Orlando E. *Costas. Predicación evangélica y teología hispana*. Miami. Editorial Caribe, 1982.

COSTAS, Orlando E. *Sharing Jesus in the Two Thirds World*. Compilado por Vinay Samuel & Chris Sugden. Bangkok, Asian trading corporation, 1982.

CRADDOCK, Fred. *As one Without Authority*. Tercer edición, Nashville, Abingdon Press, 1983.

CROATTO, Severino. *Schleiermacher como exégeta y hermeneuta*. En *Schleiermacher: Reseñas desde América Latina*. Buenos Aires, Editorial Isedet, 1997.

DE FERRARIS, Maurisio. *Historia de la hermenéutica*, México, Editorial Siglo, 2002.

DEEGAN, Daniel L. *The Theology of Wilhelm Herrmann: A Reassessment*. USA, The University Chicago Press, 1965.

DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. México. Editorial Fondo de cultura económica, 1994.

EBELING, Gerhard. *La esencia de la fe Cristiana*. Madrid, Editorial Fontanella-Marova, 1974.

EBELING, Gerhard. *Word and Faith*. London, SCM Press, 1963.

EICKELSHUHLE, Dietmar. *Hermeneutik und Theologie bei Rudolf Bultmann*. Munich. Editorial Scholastic, 1965.

FERNANDEZ, Fernando. *La fundamentación de las ciencias del espíritu en Wilhelm Dilthey; o la búsqueda de un estatuto científico para las ciencias humanas*, Madrid, Editorial Universidad Pontificia de Comillas, 1986.

GADAMER, Hans Georg. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona. Editorial Herder, 2002.

GADAMER, Hans Georg. *Verdad y Método*. Segunda Edición. Salamanca, Editorial Sígueme, 1994.

GADAMER, Hans Georg. *Verdad y Método*. Vol. I. Editorial Sígueme. Salamanca, 2001.

GEFFRÉ, Claude. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*. Madrid, Editorial Cristiandad, 1999.

GIBELLINI, Rosino. *La teología del Siglo XX*. España, Editorial Salterae, 1998.

GOMEZ, Ambrosio Velazco. *Hermenéutica, analogía y discurso*. México, Editorial UNAM, 2004.

GONZALES, María Antonia. *Entre hermenéuticas*. México. Editorial UNAM, 2004.

GRAS BALAGUER, Menene. *El romanticismo: como espíritu de la modernidad*. España, Editorial Montesinos, 1976.

HANCOCK, Angela Dienhardt. *Karl Barth's emergency homiletic, 1932-1933: A Summons to Prophetic Witness*. Michigan, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Hölderling y la esencia de la poesía*. Barcelona, Editorial Anthropos, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Ontology, The Hermeneutics of Facticity*. Indiana University Press, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria, 2005.

HENRY, David Paul. *The Early Development of the Hermeneutics of Karl Barth as Evidence by His Appropriation of Romans 5:12 21*. USA, Mercer University Press, 1985.

JIMENEZ, Pablo A. *La predicación en el Siglo XXI*. Barcelona, Editorial CLIE, 2009.

JIMENEZ, Pablo A. *Manual de homilética hispan: teoría y práctica desde la diáspora*. Barcelona, Editorial Clie, 2006.

KANT, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid. Editorial Agraims. 1978.

KAY James F. *Preaching and Theology*. USA, Chalice Press, 2007.

LISCHER, Richard. *The Company of Preachers: Wisdom on Preaching, Augustine to the present*. Grand rapids, Michigan, Eerdmans, 2002.

LONG, Eugene Thomas. *Twentieth Century Western Philosophy of Religion 1900-2000*. Dordrecht, Kluwer academic Publishers, 2003.

LOPEZ MORENO, Ángeles. *Comprensión e interpretación en las ciencias del espíritu*. Murcia. Editorial El taller impresores, 1990.

LORENSEN, Marlene Ringgaard. *Dialogical Preaching: Bakhtin, Otherness and Homiletics*. Göttingen, Vandenoock & Ruprecht GMBH. 2014.

MARKET, Osvaldo y RIVERA Jacinto de Gonzales. *El inicio del idealismo alemán*. Madrid, Editorial Complutense. 1996.

MATTES, Mark. *Twentieth Century Lutheran Theologians*. Gottingen, GmBH, 2013.

MENACHER, Mark D. *Twentieth-Century Lutheran Theologians, USA*, Vandenoock & Ruprecht GmbH & Co, 2013.

MONTES, Adolfo Gonzales. *Fundamentación de la fe*. Salamanca Ediciones Secretariado Trinitario. Editorial Salamanca, 1994.

NAVIA, Mauricio. *Hermenéutica: Interpretaciones desde Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Ricoeur*. Venezuela. Editorial Universidad de los Andes, 2008

NÚÑEZ BELTRAN, Miguel Ángel. *La oratoria sagrada de la época del barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del Siglo XVII*. Editorial Fundación Focus-Abengoa, Sevilla, 2000.

OAKES, Kenneth. *Karl Barth on Theology and Philosophy*. Oxford University Press. United Kingdom, 2012.

OGLETREE, Thomas. *Christian Faith and History: a critical comparison of Ernst Troeltsch and Karl Barth*. Kentucky, Westminster Press, 2004.

PALMER, Richard E. *Hermeneutics*. USA, Northwestern University Press, 1969.

PIKAZA, Xavier. *Hermenéutica y Dogmática: la dogmática de Gerhard Ebeling*. Revista dialogo ecuménico. España. Editorial Universidad de Salamanca, 1980.

REEDER, Harry. *La praxis fenomenológica de Edmund Husserl*. Bogotá, Editorial San Pablo, 2011.

RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción: Ensayos de Hermenéutica II*. España, Fondo de cultura económica, 2002.

RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. Editorial Fondo de cultura económica, 2003.

RICOEUR, Paul. *El lenguaje de la fe*. Editorial Megápolis. Buenos Aires, 1978.

ROBINSON, James M. *New Frontiers in Theology: Discussions Among Continental and American Theologians*. New York. Harper & Row, Publishers, 1964.

SAFRANSKI, Rudiger. *Heidegger y el comenzar*. Madrid, Editorial Círculo de Bellas Artes, 2006.

SCHLEIERMACHER, Friederich. *Monólogos*. Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1955.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Hermenéutica Bíblica*. Editorial Cristiandad, Madrid, 1986.

SCOTT, Moreau. *Contextualization in World Missions: Mapping and Assessing Evangelical Models*. Grand Rapids, Editorial Kregel, 2012.

SEGURA PERALTA, Carmen. *Heidegger y la metafísica: análisis críticos*. Madrid. Editorial Creative commons, 2007

STIVER, Dan. *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*, West Minster and Jhon Knox press, 2001.

STRONG, Douglas. *They Walked in the Spirit: Personal Faith and Social action in America*. Louisville, Westminster John Knox Press, 1997.

VAN HENGEN, Charles. *Announcing the Kingdom: the Story of God's Mission in the Bible*. Grand Rapids, Baker Academic, 2003.

VILLALIBRE, Modesto Berciano. *Superación de la Metafísica en Martín Heidegger*. España, Editorial S L, 1991.

WEBSTER, John. *The Legacy of Bultmann and Barth*. New York, Evangel Press, 1983.

WOOD, Laurence. *Theology as History and Hermeneutics*. Lexington. Emeth Press, 2005.

ZAIBERT, Elizabeth Millan. *Friederich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. New York, State Universe of New York Press, 2007.

Revistas

Armando Levoratti. *La hermenéutica de Schleiermacher*. En revista Bíblica, número 59, (1997).

Cecilio Arrastía, *Pulpito y encarnación*. En revista El predicador evangélico. Enero de 1964, Número 83. Volumen XXI.

Cecilio Arrastía. *Teología para predicadores*. En revista Cuadernos Teológicos. Abril de 1964. Numero 50.

José Ignacio Saranyana. *Teología en América Latina: el siglo de las teologías latinoamericanas*, Volumen 3. Madrid, Editorial Iberoamericana, 2002.

Lowell C. Green. *A Review Article: Dogmatik des Christliches Glaubens*. En revista Concordia theological Quartely. Enero 1988. Volumen 52 Numero 1.

Yazmín del Pilar Saldes. *Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu en la perspectiva de Dilthey*. Chile. Revista Philosophica. Vol. 30. Semestre II, 2006.

Internet

Alberto F Roldan. *La fe como evento existencial escatológico en el pensamiento de Rudolf Bultmann. De la filosofía de Martin Heidegger al planteamiento teológico.* p.11. Extraído de: <http://revistas.usbbog.edu.co/index.php/Franciscanum/article/viewFile/441/342> (Rescatado el 31 de Octubre de 2014 a las 18:00 Hs.)

Alberto F. Roldán. *Rudolf Bultmann una Semblanza del teólogo Luterano.* Extraído de: http://www.teologiaycultura.com.ar/arch/Bultmann_semblanza.pdf (Rescatado el 18 de Octubre de 2014 el 11:00 Hs).

Eric Nelson. *The World picture and its conflict between Dilthey and Heidegger.* Extraído: [http://www.academia.edu/962999/The World Picture and its Conflict in Dilthey and Heidegger](http://www.academia.edu/962999/The_World_Picture_and_its_Conflict_in_Dilthey_and_Heidegger) (Rescatado el 13 de Setiembre a las 16:20 hs)

Eustaquio Barjau. *Heidegger: Holderling y la esencia de la poesía.* p. 55. Extraído: [file:///C:/Users/ISMAEL/Downloads/76281-98791-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/ISMAEL/Downloads/76281-98791-1-PB%20(1).pdf) (Rescatado el 12 de Agosto 2014 a las 17:00 hs)

Gianni Vattimo. *Heidegger y la poesía como ocaso del lenguaje.* Extraído de: http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/poesia_como_ocaso.htm (Rescatado el 8 de Setiembre de 2014 a las 9:00 hs)

Gianni Vattimo. *Heidegger y la poesía como ocaso del lenguaje.* Extraído de: http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/poesia_como_ocaso.htm (rescatado el 8 de Setiembre de 2014 a las 9:00 hs)

Isaac Perea. *Heidegger y la transformación Hermenéutica de la Fenomenología: Aproximación crítica a "Hermes" como mensajero de los dioses y protector de los ladrones de ganado.* En Revista Observaciones filosóficas. Extraído de:

<http://www.observacionesfilosoficas.net/heideggerylatransformacion.htm>

(Rescatado el 13 de Octubre de 2014 a las 10:00 hs).

Jose Ferrater Mora. *Dilthey y sus temas fundamentales*. Revista cubana de filosofía. Extraído: <http://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/n05p004.htm>

(Rescatado el 23 de Octubre de 2014 a las 15:00 hs)

Kenneth A. Labrant. Dr. Cecilio Arrastía. *Razón y Palabra*. Extraído de: http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n20/20_klabrant.html

(rescatado el 18 de Noviembre de 2014 a las 8:26 hs).

Luis Enrique de Santiago Guervós. *La hermenéutica metódica de Friederich Schleiermacher*. Extraído de:

<http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0003/09.%20De%20Guervós.pdf> (Rescatado el 28 de Marzo de 2014 16:35 Hs.)

Luis Saez Rueda. *La palabra Naciente, La comprensión gadameriana del lenguaje en diálogo con la filosofía analítica*. Universidad de Granada. (rescatado el 8/10/2015 a las 16:30 hs)

<http://www.ugr.es/~lsaez/cv/Palabranaciente.pdf>

Luis Uriarte Montero. *Heidegger y la poesía como manifestación de la verdad*. A parte rei, Revista de filosofía. Extraído: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/uriarte34.pdf> (Rescatado el 23 de Setiembre 14:00 Hs).

Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. Extraído: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/carta_humanismo.htm (Rescatado el 10 de Setiembre a las 10:00 hs).

Michael Sohn, *Paul Ricoeur and the renewal of Christian tradition*. p. 18. Extraído en:

<http://cas.uchicago.edu/workshops/religionethics/files/2012/03/Presentation-Chicago-Religion-and-Ethics-Workshop.pdf> Revisado 10/10 (Rescatado el

28 de Octubre de 2014 a las 11:41 hs)

Miriam Torres Villar. La construcción de sermones religiosos: un precedente en la lingüística del texto. Extraído de: http://filcat.uab.cat/clt/XXIVAJL/Interlinguistica/Encuentro%20XXIV/Torres_Villar_REVF.pdf (rescatado el 29 de Octubre de 2014 a las 10:38 hs).

Patricio Moya Muñoz. *Gerhard Ebeling: la hermenéutica como doctrina de la palabra de Dios*. Extraído de: <http://es.scribd.com/doc/20786030/GERHARD-EBELING> (rescatado el 29 de Setiembre de 2014 a las 21:22 hs).

Ricardo Park. El método de la predicación nueva. Extraído de: http://www.homiletic.org/espana/eleventh_espana_doc.html (Rescatado el 29 de Octubre a las 10:23 hs)

Samuel Solivan, *Between the gates: a Hispanic perspective on the person and contribution of Orlando Costas*. Extraído: <http://www.bostontheological.org/assets/files/09solivan.pdf> (rescatado el 15/11/2014 a las 9:00 hs).

Tim Matovina, Diez cosas que hay que saber de los católicos hispanos. Extraído: <http://www.hispanic-ministry.com/es/diez-cosas-que-hay-que-saber-sobre-los-cat%C3%B3licos-hispanos> (rescatado el 31/10/2014 a las 11:20 hs).